NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06633439 6

30AG
(Briefe)

#6

Briefe

über

Alexander von Humboldt's Kosmos.

Ein

Commentar zu diesem Werke für gebildete Laien.

Zweiter Theil.

Bearbeitet

von

Julius Schaller,
Professor.

Zweite Ausgabe.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1855.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX
TILDEN FOUNDATIONS

Inhalt.

		Seite
1. Brief.	Allgemeine Aufgabe der nächsten Betrachtung. Das praktische Verhalten der Menschen zur Natur	1—7
2. Brief.	Die religiöse Naturbetrachtung	7—12
3. Brief.	Die verschiedenen Formen der religiösen Naturbetrachtung	13—22
4. Brief.	Die ästhetische Naturbetrachtung	22—30
5. Brief.	Ueber die innere Beziehung des ästhetischen Naturgenusses zur künstlerischen Darstellung der Natur	31—35
6. Brief.	Die wissenschaftliche Naturbetrachtung als empirische Naturwissenschaft und Naturphilosophie .	35—46
7. Brief.	Das Verhältniß der verschiedenen Auffassungsweisen der Natur zu einander	46—50
8. Brief.	Die dichterische Auffassung der Natur bei den Indern	50—64
9. Brief.	Fortsetzung	64—80
10. Brief.	Die dichterische Auffassung der Natur bei den Juden	81—89
11. Brief.	Die dichterische Auffassung der Natur bei den Griechen	89—111
12. Brief.	Die dichterische Auffassung der Natur bei den Römern	111—133
13. Brief.	Die christliche Anschauung	133—142
14. Brief.	Die deutsche Poesie des Mittelalters	142—194
15. Brief.	Italienische Poesie	195—208
16. Brief.	Die poetische Auffassung der Natur in der neueren Zeit	208—230
17. Brief.	Darstellung der Natur durch die Malerei. Das allmälige Hervortreten derselben in der Geschichte der Kunst	231—249
18. Brief.	Die Physiognomik der Gewächse im Zusammenhange mit der Physiognomik der Natur überhaupt	249—261

		Seite
19. Brief.	Die physiognomisch wichtigsten Formen der Pflanzen	261—285
20. Brief.	Schilderung einiger Pflanzenformationen . . .	285—296
21. Brief.	Die Physiognomik des Thieres im Allgemeinen .	296—301
22. Brief.	Geschichte der physischen Weltanschauung; allgemeine Aufgabe. Erdkunde der Phönizier . .	302—312
23. Brief.	Erdkunde und Naturwissenschaft der Griechen . .	312—333
24. Brief.	Die Naturwissenschaft zur Zeit der Ptolemäer .	333—343
25. Brief.	Die Naturwissenschaft zur Zeit der römischen Weltherrschaft	344—352
26. Brief.	Das Mittelalter	352—373
27. Brief.	Die Naturwissenschaft der neueren Zeit im Allgemeinen. Baco von Verulam	373—382
28. Brief.	Copernikus, Keppler, Galilei, Newton . . .	383—409
29. Brief.	Die mechanische Naturanschauung der neueren Physik	409—435
30. Brief.	Die dynamische Naturanschauung	435—454
31. Brief.	Naturanschauung Fichte's	455—462
32. Brief.	Die Naturphilosophie Schelling's und Hegel's .	462—480

Erſter Brief.

Allgemeine Aufgabe der nächſten Betrachtung. Das praktiſche Verhalten des Menſchen zur Natur.

Indem wir, verehrter Freund, den zweiten Theil des Kosmos von A. v. Humboldt mit einander durchzunehmen geſonnen ſind, ſo iſt es der Reichthum des in ihm umfaßten Inhalts, die Fülle der Ideen, die Perſpectiven, die in alle Sphären des Geiſtes hin eröffnet werden, wodurch unſere Arbeit, ſo ſehr ſie auch unſer vollſtes Intereſſe in Anſpruch nehmen kann, doch auch wieder ſo mannichfache Schwierigkeiten bietet, daß ich nicht ohne Zagen an ſie herantrete. Sogleich die erſten Abſchnitte dieſes zweiten Theils — Anregungsmittel zum Naturſtudium — ſind eben ſo reich an hiſtoriſchem Material als gehaltvollen Gedanken. Nach beiden Seiten hin aber ſetzt das volle, gründliche Verſtändniß derſelben eine Bildung voraus, welche ohne Zweifel eine Menge derer ſich nicht aneignen konnten, welche nun mit Eifer den Kosmos zu ſtudiren ſich anſchicken. Sie haben mir die Leitung unſerer Unterhaltungen überlaſſen; haben es mir auch geſtattet, den vielen anregenden Gedanken, an welchen der Kosmos ſo reich iſt, hier und da weitere Ausführungen anzuknüpfen. Und ſo lade ich Sie denn zunächſt zu einer Betrachtung ein, auf welche das wiederholte Studium jener erſten Abſchnitte mich immer von Neuem hingeführt hat, nämlich zu der Betrachtung der verſchiedenen Auffaſſungsweiſen der Natur, der verſchiedenen Stellungen, welche ſich überhaupt der Menſch zur Natur geben kann.

Der zweite Theil des Kosmos wendet ſich von der wiſ-

senschaftlichen Betrachtung der äußeren Natur auf die innere, geistige Welt hin, auf den Reflex der äußeren Natur zu den innerlichen Formen und Thätigkeiten des Geistes. Sogleich hierdurch treten der wissenschaftlichen Naturbetrachtung andere, im Wesen des Geistes gleich sehr begründete gegenüber. Vor Allem die religiöse und ästhetische. Dann aber verhält sich der Mensch auch praktisch zur Natur; er sucht sie seinem Willen zu unterwerfen. Für die Erkenntniß der Natur scheinen diese verschiedenen Stellungen, welche sich der Mensch zu derselben geben kann, gleichgültig. Was die Natur an sich ist, darüber erwarten wir von der Religion so wenig Aufschluß als von der ästhetischen Anschauung. Der praktische Kampf des Menschen mit der Natur aber setzt immer schon, soll er nicht vollkommen resultatlos sein, eine relative Kenntniß der Kräfte und Gesetze der Natur voraus; die weiteren Zwecke aber, welche der Mensch in diesem Kampfe verfolgt, und der ganze Proceß wie die Resultate seiner Arbeit erscheinen schon darum für die wissenschaftliche Betrachtung der Natur als interesselos, weil diese immer nur mit den objectiven Gestaltungen der Natur selbst, aber nicht mit den Schöpfungen des Menschen zu thun hat.

Sollte denn nun aber die ästhetische und religiöse Anschauung der Natur, die so tief im Wesen des Menschen begründet sind, sollte die praktische Bearbeitung und Formirung derselben, durch welche der Mensch sein Leben erst menschlich gestaltet, in keinem nothwendigen Connex mit dem Wesen der Natur stehen? Sollte es daher nicht auch für die wissenschaftliche Erkenntniß dieses Wesens von Interesse sein, jene verschiedenen Beziehungen des Menschen zur Natur genauer in Untersuchung zu ziehen, sie nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit und nach ihrem inneren Zusammenhang ekennen zu lernen? Die denkende Betrachtung der Natur trifft immer nur die eine Seite derselben; will der Mensch die Natur allseitig und vollständig erfassen, so hat er auch alle Formen seines Geistes in Thätigkeit zu setzen; nur dem ganzen Menschen erschließt sich die ganze Natur. Die Wissenschaft von der Natur kann aber sicherlich nur gewinnen, wenn sie ihren Blick auch über die angrenzenden Gebiete erweitert, und sich des Unterschiedes von ihnen eben so sehr wie der Verwandtschaft mit ihnen bewußt wird.

Wenden wir unſern Blick zuerſt auf das praktiſche Verhalten des Menſchen zur Natur.

Sogleich durch ſeinen Organismus iſt der Menſch mitten in die Natur hinein verſetzt. Natürliche Proceſſe umgeben ihn und dringen auf ihn ein, und ſchon in der beſonderen Form und Zuſammenſetzung ſeines Organismus liegt auch die Energie, gegen dieſe natürlichen Proceſſe in beſtimmter Weiſe zu reagiren, ſie in ſich aufzunehmen und zu überwinden. Ununterbrochen bedarf der Menſch der Natur, ununterbrochen iſt er thätig, ſich dieſelbe zu aſſimiliren. Die Natur iſt ihm ein gütiges Weſen, indem ſie ſich zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe darbietet, ſie zeigt ſich aber auch als feindliches Weſen, indem ſie gewaltſam auf ihn einſtürmt. Der Menſch iſt immer genöthigt, ſich gegen die Natur zu ſchützen und zu vertheidigen, und alle Schutzmittel, welche der Menſch ſich ſchafft, verfallen mit der Zeit doch wieder der zerſtörenden Gewalt natürlicher Potenzen. Auf dieſen Kampf mit der Natur iſt alſo der Menſch ohne Weiteres angewieſen. Die Aufgabe, Tendenz dieſes Kampfes iſt aber für den Menſchen eine ſchlechthin unbeſchränkte. Der menſchliche Organismus hat nicht, wie der thieriſche, ſogleich in ſeiner ganzen Geſtaltung die Beſchränktheit einer beſonderen Gattung an ſich; ihn treibt nicht die Sicherheit des Inſtinkts zu einer ſchlechthin beſtimmten Thätigkeit; vielmehr iſt er über dieſe thieriſche Beſchränktheit weſentlich hinaus, die harmoniſche Vereinigung aller weſentlichen Elemente des thieriſchen Lebens. Eben hierin, in dieſer Ueberwindung der feſten Gattungsunterſchiede, beſteht die Geiſtigkeit des menſchlichen Organismus. Der Menſch begnügt ſich daher auch in ſeinem praktiſchen Verhalten zur Natur nicht damit, nur das zum Leben Nothwendige herbeizuſchaffen; ſeine Bedürfniſſe, Triebe, Neigungen ſteigern und erweitern ſich ins Unendliche, dehnen ſich über immer weitere Kreiſe der natürlichen Wirklichkeit aus, und er gönnt ſich keine Ruhe, ehe er ſich nicht vollkommen als Herr der Schöpfung erwieſen hat. Welche raſtloſe Thätigkeit entwickelt der Menſch in dieſem Kampfe mit der Natur! Die Gliederung der bürgerlichen Geſellſchaft lehnt ſich theilweiſe an ihn an und empfängt durch ihn ihre allgemeinen Unterſchiede. Der einzelne Menſch beſitzt nicht zu Allem gleiche Anlage, gleiche Neigung. Er übernimmt

nur eine Seite der allgemeinen Arbeit und überläßt die anderen geſchickteren Händen. Jeder beſchränkt ſich, um deſto ſicherer und vollendeter ſeine Aufgabe zu löſen. Die Reſultate, die aber der Einzelne erlangt, theilt er Allen mit, um die Arbeit aller Anderen dafür einzutauſchen. Nur durch dieſe Theilung der Arbeiten kann die Natur vollſtändig überwunden werden, und nur der gegenſeitige Verkehr vermag dem Einzelnen den Beſitz alles deſſen zu verſchaffen, was er zum glücklichen Leben fordert. Je weiter der Menſch in der Bildung fortſchreitet, deſto unbeſchränkter wird auch der Verkehr, deſto mehr theilen nicht blos die einzelnen Individuen, ſondern auch die Nationen und Völker ſich die Erfolge ihrer Arbeit mit; der Menſch mag leben, wo er will, er verſammelt die Erzeugniſſe von allen Regionen der Erde um ſich. Keinen Ort der Erde überläßt der Menſch ſeinem natürlichen Schickſal. Mag die Natur ihm auch noch ſo große Gefahren und Hinderniſſe entgegenſtellen, er durchſucht alle Regionen der Erde; jeder unbebaute, unbenutzte Raum iſt ihm ein Zeichen ſeiner Ohnmacht, ein Stachel zur Thätigkeit. Ebenſo durchwühlt er das Innere der Erde, um Alles ans Licht zu ziehen, was er zu ſeinen Zwecken verwenden kann; alle Kräfte, Proceſſe der Erde, die Stellung und der Lauf der Geſtirne werden benutzt, um die Natur in ihrer ganzen Ausdehnung dem Willen zu unterwerfen und ihr eine neue, vom Geiſte geſchaffene Form zu geben.

Daß dieſer Kampf mit der Natur in dem ganzen Leben des Geiſtes ein ſehr wichtiges Moment ausmacht, liegt auf der Hand; es kommt aber darauf an, ihn ſeinem Werthe nach richtig zu würdigen. Zunächſt ſieht es ſo aus, als wäre es in ihm nur zu thun um die Befriedigung endlicher, ſinnlicher Bedürfniſſe, um das äußere Glück, um die Bequemlichkeit und Gemächlichkeit des Lebens. Entſchieden iſt es vollkommen in der Ordnung, wenn der Menſch auch für dies äußere Glück nach Kräften ſorgt. Alle Bedürfniſſe des Lebens auf das Nothwendigſte einſchränken zu wollen, und jede Erweiterung und Verfeinerung derſelben als Verbildung, als einen dem Geiſte unwürdigen Luxus zu betrachten, iſt eine eben ſo einſeitige Anſicht als das ganze Intereſſe des Geiſtes in dem Streben nach dieſem äußeren Glück aufgehen zu laſſen. Der Kampf des Men-

ſchen mit der Natur hat aber auch noch eine höhere Bedeutung: er geſchieht im Intereſſe der geiſtigen, ſittlichen Freiheit. Dem Geiſte iſt nicht unmittelbar ſeine Wirklichkeit gegeben; er hat ſich dieſe Wirklichkeit durch ſeine eigene That zu ſchaffen. Frei iſt der Geiſt nur, indem er ſich aus ſeiner Natürlichkeit herauszieht, ſich einen Inhalt giebt, der ſeinem Weſen entſpricht, und dieſe Selbſtbeſtimmung einführt in die objective Welt, dieſe vergeiſtigend und idealiſirend. Es iſt dem freien Geiſte ebenſo widerſprechend, in den natürlichen Verhältniſſen ſtehen zu bleiben, in welche er unmittelbar verwickelt iſt, als ſich dieſen Verhältniſſen in abſtracter Weiſe nur entgegenzuſetzen. Vergeiſtigung der Natürlichkeit iſt der wirkliche Geiſt. Nur in dieſer Thätigkeit beweiſt der Geiſt ſeine unendliche Energie und nur in dieſem Beweiſe hat er ſeine wahrhafte Befriedigung. Daß alſo der Menſch die Natur zu ſeinem Organe zu machen ſtrebt, daß er, ſoweit ſeine Kräfte nur reichen, ſie bildet und formt, iſt das weſentliche Intereſſe des Geiſtes, der Freiheit ſelbſt. In jedem Siege, welchen der Menſch über die Natur erlangt, hat er nicht blos eine ſinnliche Befriedigung, ſondern er ſchaut zugleich die durchdringende Gewalt ſeiner Freiheit darin an, hat darin das Bewußtſein, daß er durch eigene Arbeit ſich eine Welt geſchaffen. Daher ſehen wir denn auch, daß der Menſch in der Bearbeitung der Natur, je weiter er darin fortſchreitet, deſto weniger ſich begnügt mit dem rein ſinnlichen Genuß, ſondern vielmehr ſein Intereſſe auf die Form als ſolche richtet. Eine ſchöne, anmuthige Form ſucht er ſeiner ganzen natürlichen Umgebung aufzudrücken. Was ihn nur berührt, mag es auch immerhin einem untergeordneten, geringfügigen Zwecke dienen, es muß zugleich ein Symbol des Geiſtes ſein, und dies wird es eben dadurch, daß es nicht blos die Form des Nützlichen und Zweckmäßigen, ſondern auch der Freiheit, des eigenen ſelbſtändigen Werthes an ſich trägt.

Welche Bedeutung hat nun aber dieſer Kampf des Menſchen mit der Natur für die Natur ſelbſt? Einmal hat man wohl behauptet, die Natur ſei nur für den Menſchen da. Vom Menſchen nach Willkür benutzt zu werden, eben dies ſei ihr Weſen und ihre Beſtimmung. Gegen dieſe Anſicht iſt vor Allem auf die Schranke hinzuweiſen, in welcher ſich die Gewalt

des Menschen über die Natur wesentlich bewegt. Offenbar erstreckt sich diese immer nur auf die einzelnen Erscheinungen, nie auf das Allgemeine, auf die Kräfte, Gesetze der Natur. Der Mensch überwindet die Natur nur dadurch, daß er diesen Kräften und Gesetzen sich accommodirt. Er führt bestimmte Verhältnisse herbei, sondert bestimmte Gestalten der Natur von einander ab und bringt andere zusammen — dann aber läßt er die natürlichen Kräfte selbst wirken; er schlägt die Natur mit ihren eigenen Waffen. An diesen natürlichen Kräften selbst aber, an den Gesetzen und allgemeinen wesentlichen Gestaltungen der Natur vermag der Mensch schlechthin nichts zu ändern. Eben darum sind auch die Resultate der menschlichen Arbeit in Bezug auf die Natur eben so vergänglich wie die einzelnen Erscheinungen überhaupt. Der Mensch muß immer von Neuem wieder zugreifen, muß ununterbrochen für die Erhaltung seiner Arbeiten sorgen, will er sie nicht durch die Kräfte und Processe der Natur zu Grunde gehen sehen. Entschieden würde daher der Mensch sein Verhältniß zur Natur und die Natur selbst verkennen, wenn er in dem Bewußtsein aller der Siege, welche er über die Natur erkämpft hat, die unbesiegbare Selbständigkeit der Natur nicht anerkennen, ihr nicht seinem Willen und seinen Zwecken gegenüber den inneren eigenthümlichen Werth zugestehen wollte. Wie die allgemeinen Gesetze und Gestaltungen der Natur in sich selbst nothwendig sind, so liegt auch in dieser ihrer Nothwendigkeit ihre selbständige Geltung; die Natur ist daher nicht blos ein Complex von Mitteln für menschliche Zwecke, sondern Erscheinung, Darstellung der ewigen, sich selbst schaffenden Idee.

Man würde aber in der Anerkennung der selbständigen Würde der Natur wieder zu weit gehen, wollte man die ganze Bearbeitung und Formirung, welche der Mensch mit der Natur vornimmt, nur als eine Verunreinigung derselben, als einen Angriff auf ihre göttliche Selbständigkeit betrachten. Ganz abgesehen davon, daß der Mensch an diesem Respect vor der göttlichen Würde der Natur zu Grunde gehen müßte, so hat trotz aller Selbständigkeit der Natur im Allgemeinen, keine einzelne Gestalt derselben die Energie einer wirklichen, unendlichen Selbstbestimmung in sich. Eben hierauf gründet sich das Recht

des Menschen, alle Erscheinungen der Natur seinem Willen zu unterwerfen. Nur auf untergeordneten Stufen religiöser Bildung betrachtet es der Mensch als ein Verbrechen, das Blut der Thiere zu vergießen. Das thierische Leben gilt ihm als ein heiliges, unantastbares. Für den gebildeten, seiner Freiheit bewußten Menschen ist es dies so wenig, wie es das Leben der Pflanze, wie es die Bewegung des Windes, des Meeres ist. Der Mensch ist in seiner Einzelnheit von unendlichem Werth; er ist Person; er vermag mit sich selbst in Kampf zu treten, von Innen heraus sich selbst zu bestimmen. In dieser Freiheit der Selbstbestimmung liegt seine Unendlichkeit, seine Heiligkeit. Den Menschen als Mittel zu verbrauchen, gilt dem freien Geiste als eine Verletzung seines eigenen Wesens. Das Wesen der Natur dagegen wird nicht angegriffen, wenn ihre besonderen Gestaltungen von der Freiheit des menschlichen Willens in Besitz genommen, bearbeitet, verbraucht werden. Im Gegentheil es ist dies Moment ausdrücklich in den Begriff der Natur aufzunehmen. Die besonderen Gestalten der Natur sind nicht Herr ihrer selbst; eben darum fallen sie der Herrschaft des menschlichen Willens zu.

Zweiter Brief.

Die religiöse Naturbetrachtung.

Dem praktischen Verhalten des Menschen zur Natur scheint die religiöse Betrachtung derselben am entschiedensten entgegengesetzt. In der Religion nämlich zieht sich der Mensch aus allem äußeren Handeln, aus allen endlichen praktischen Interessen in sich selbst zurück. Er vertieft sich in sein ewiges, unendliches Wesen. Wie das geistige Leben überhaupt erst beginnt, indem der Mensch seiner natürlichen, sinnlichen Existenz eine höhere, ideale entgegensetzt, so fordert die Religion vor Allem

eben diesen Unterschied. So lange der Mensch sich nur in seinen sinnlichen Empfindungen bewegt, und seinen natürlichen Trieben folgt, hat er keine Religion. Erst wenn er in Kampf tritt mit diesen, wenn sich ein Idealismus in ihm geltend macht, so schwach derselbe auch zunächst sein mag, eröffnet sich die Möglichkeit eines religiösen Lebens. Das Specifische desselben besteht nun einfach darin, daß der Mensch in ihm von den ideellen Potenzen, welche er als absolute anerkennt, individuell ergriffen wird. Die Religion ist daher zunächst entschieden ein Act des Gefühls, des Gemüths.

Wie kommt nun dieser innerliche religiöse Proceß zu einer Anschauung, Betrachtung der Natur? Wiederholt hat man behauptet, eben die Anschauung der Natur sei es vor Allem, welche den religiösen Glauben im Menschen hervorbringe. Den gewaltigen, großartigen Erscheinungen der Natur gegenüber komme der Mensch zum Gefühle seiner Endlichkeit; die Furcht erfasse und durchzittre ihn, und eben dies Bewußtsein seiner Hülflosigkeit, seiner Abhängigkeit bewirke in ihm die Vorstellung eines höchsten, Alles beherrschenden Wesens. Immerhin kann man zugeben, daß solche Anschauungen der Natur das Gemüth des Menschen erregen und in Bewegung setzen; offenbar müssen aber noch ganz andere Elemente hinzukommen, soll diese Bewegung zur Religion werden. Die Empfindung der Hülflosigkeit und Ohnmacht, von Naturprocessen im Menschen hervorgerufen, hat zunächst keinen andern Gehalt als eben diese Furcht vor der Natur; diese ist für sich noch ohne allen geistigen Werth, ein momentanes, mit jener Naturerscheinung selbst vorübergehendes Erschrecken, welches den Menschen noch durchaus nicht über die Sphäre des sinnlichen Lebens emporhebt. Die Abhängigkeit, welche der Mensch in der Religion fühlt, hat eine entschieden andere Bedeutung. Sie ist wesentlich ideeller, geistiger Natur; eine Abhängigkeit von einer Macht, welche nicht blos sinnlich als ein besonderes Object dem Menschen gegenübertritt, gegen welche sich daher der Mensch auch nicht äußerlich schützen, welcher er nicht entfliehen kann, welche sich ihm vielmehr ausdrücklich als eine innere, unbedingte darstellt. Der wahre Grund der Religion kann nirgends anders gefunden werden als im Geiste selbst. Das Fortgehen über die Sphäre der einzelnen,

endlichen Dinge zu einem Allgemeinen, Unbedingten — eben dies ist die specifisch geistige Thätigkeit, welche daher auch im geistigen Individuum, eben weil sie sein Wesen ist, unaufhaltsam hervorbricht, in welcher allein der Mensch zur Ruhe und geistigen Befriedigung gelangt. Alle äußeren Erscheinungen, die ganze äußerliche Umgebung mit allen ihren mannichfachen Einwirkungen kann immer nur diesen freien geistigen Act der Religion erregen, veranlassen, aber nimmermehr ihn in dem Sinne bewirken, daß er nur in diesem bestimmten äußerlichen Gehalt aufginge, ohne andere, durch die Freiheit des Geistes selbst gesetzte Elemente zu umfassen.

Wir würden aber das Wesen der Religion ebenfalls verkennen, wenn wir sie mit der Beziehung des Menschen auf die Natur in gar keinen Conner setzen wollten. Eben in dieser Beziehung des Menschen zur Natur wird seine Endlichkeit offenbar. Indem daher der Mensch in der Religion zu einem Allgemeinen, Unbedingten sich erhebt, sich von diesem ergriffen fühlt, so unterwirft er nicht blos sich selbst, seine einzelne, natürlich beschränkte Individualität, sondern mit dieser zugleich die ganze Aeußerlichkeit des ihn umgebenden Daseins dem Unbedingten. Wie seine Endlichkeit nach allen Seiten hin mit der ganzen Welt des Endlichen zusammenhängt, so zieht er in seine Hingabe an das Unbedingte die ganze Endlichkeit mit hinein; er betrachtet diese wie seine eigene; was seiner Natur gebührt, läßt er allen natürlichen Dingen zukommen. Eben hierin liegt der Grund, daß der religiöse Proceß, sobald er sich weiter zur Anschauung, Vorstellung, Reflexion entwickelt, seine Betrachtungen über die ganze natürliche Welt ausdehnt, und eben darin besteht im Allgemeinen das Charakteristische der religiösen Naturbetrachtung, daß in ihr die ganze Natur mit allen ihren besonderen Erscheinungen unmittelbar dem Unbedingten, der Gottheit unterworfen wird.

So lange der religiöse Proceß die einfache Form des Gefühls hat, treten die verschiedenen in ihm enthaltenen Momente nicht in ihrer Bestimmtheit hervor. Daß aber dies geschehe, daß die ganze Fülle des geistigen Gehalts offenbar werde und zur Erscheinung komme, welche im religiösen Proceß umfaßt ist, dazu treibt sich dieser selbst durch seine eigene inhaltsvolle

Innerlichkeit. So sehr man auch mit vollkommenem Rechte daran festhält, daß die Religion in ihrer specifischen Bestimmtheit ein Act des Gefühls, des Gemüths ist, so ist doch eben so sehr auch anzuerkennen, daß das religiöse Gefühl, je tiefer, inniger, freier es ist, desto entschiedener, unabweisbarer das Bedürfniß hat, zum Bewußtsein über sich selbst fortzugehen, zur Anschauung, Vorstellung seines unendlichen Inhalts. Das religiöse Gefühl ist nicht egoistischer Natur; sich in sich zu verschließen, ist ihm eben darum auch unerträglich. Wie der Inhalt allgemeine Bedeutung hat, so treibt er auch das Individuum zur Mittheilung, Offenbarung. Der allgemeine, unendliche Inhalt muß die Form der besonderen Individualität verlassen, muß in seiner Unbedingtheit, in seinem allgemeinen Werthe hervortreten, soll er nicht als willkürliche, selbstsüchtige Empfindung des einzelnen Subjects, als werthloses Product individueller Interessen erscheinen. Es ist dieser Trieb des religiösen Gefühls, seinen Inhalt nach allen Seiten hin vor sich hinzustellen und sich zum Bewußtsein zu bringen, entschieden zugleich theoretischer Natur. Diejenigen sind daher auch in offenbarem Irrthum, welche die Religion dem Wissen schlechthin entgegensetzen. In der Religion selbst liegt vielmehr zugleich diese innere Beziehung, dieser Trieb zum Wissen, und nur eine falsche Ansicht von der Religion, eine einseitige philosophische Abstraction ist es, welche die Religion in der Form des Gefühls festzuhalten versucht, während der wirkliche, freie, inhaltsvolle religiöse Proceß durchgängig Gestaltungen aus sich producirt, in welchen sich die Religion von Stufe zu Stufe zu dem Erkennen hinbewegt. Zu der Religion im eigentlichen Sinne werden jedoch nur diejenigen Formen des Wissens zu rechnen sein, in welchen dasselbe nicht ausdrücklich in seiner eigenen, selbständigen, vollendeten Gestalt auftritt; also vor Allem das Anschauen, Vorstellen, die Phantasie. Diese Formen eben sind es, durch welche jeder wirkliche religiöse Proceß sich hindurch entwickelt, in welchen er seinen bestimmten Gehalt auseinander legt, in welchen er offenbar wird und sich mittheilt. Symbole, Mythen, Dogmen heißen die verschiedenen Gestaltungen, welche aus diesem Triebe der Religion, sich ihren Inhalt zum Bewußtsein zu bringen, hervorgehen. Sie finden sich daher

auch in jedem entwickelten religiöſen Glauben. Die Religion wird in dieſen Geſtalten zur poſitiven Religion, und ſonach iſt es denn auch nichts weniger als etwas Zufälliges, Ueberflüſſiges, oder gar Ungehöriges, daß jede Religion ſich als eine poſitive darſtellt. Poſitiv wird die Religion durch das entwickelte Bewußtſein über ihre Beſtimmtheit. Offenbar liegt es ſogleich im Begriffe des Poſitiven, daß es, wie es aus der Innerlichkeit des Geiſtes hervorgegangen eine Darſtellung dieſer Innerlichkeit iſt, ſo auch fortwährend in die Innerlichkeit zurückgenommen werden muß, ſoll es nicht, im Widerſpruch mit ſeiner weſentlichen Bedeutung, zu einem blos Aeußeren, dem freien religiöſen Intereſſe Fremden werden. Das Individuum muß in dem Poſitiven immer den Ausdruck ſeiner eigenen inneren religiöſen Bewegung anſchauen und wiederfinden; nur dann hat der Glaube an dies Poſitive religiöſen Werth. Am entſchiedenſten aber verkennt man den Fortgang des religiöſen Proceſſes zu den Symbolen, Mythen und Dogmen, wenn man dieſe aus einer abſichtlichen, bewußten Reflexion entſtehen läßt. Das Subject beſitzt den religiöſen Gehalt zunächſt nur in der keimartigen Unbeſtimmtheit des Gefühls; es iſt innerlich davon bewegt, ergriffen. Dies Ergriffenſein ſucht es ſich zur Klarheit und Beſtimmtheit zu bringen, und eben aus dieſem Triebe, aus dieſer Bewegung zur Klarheit hin, aber nicht aus dem klaren Bewußtſein ſelbſt gehen die religiöſen Symbole und Mythen hervor. Das religiöſe Bewußtſein geht zunächſt in dieſe Formen auf, beſitzt den religiöſen Gehalt in keiner andern Form als eben in dieſer, überlegt daher auch nicht ausdrücklich, ob dieſe Formen dem beſtimmten Gehalte, welchen ſie darſtellen ſollen, entſprechen, ſondern giebt ſich der Nothwendigkeit der religiöſen Bewegung hin, ohne die Seiten des Inneren und Aeußeren, die ſich hier mit einander verbinden, in ihrer Getrenntheit vor ſich zu haben. In dieſer Weiſe der Mythenbildung liegt denn auch weiter der Grund, daß ſich der Geiſt darin immer zugleich auch receptiv verhält. Er conſtruirt nicht ſchlechthin a priori, ſondern iſt in ſeiner innerlichen Bewegung immer auch nach Außen gewendet, wird von Außen erregt, nimmt die äußeren Erſcheinungen der Natur wie des Geiſtes in ſich auf, und ſchafft ſie idealiſirend zu entſprechenden Formen ſeiner Innerlichkeit um. Die Mythen lehnen ſich daher

an wirkliche hiſtoriſche Facta und an wirkliche natürliche Erſcheinungen an, ſind aber dennoch nicht bloße Erzählungen dieſer Facta, ſondern Productionen des religiös ergriffenen Geiſtes. So ſehen wir denn, wie auf beſtimmten Stufen der geiſtigen Entwickelung der religiöſe Glaube alle hervorſtechenden Geſtalten und Erſcheinungen der Natur zu religiöſen Symbolen und Mythen verarbeitet. Vor Allem die immer wiederkehrenden natürlichen Proceſſe, welche der Menſch in ſeinem ganzen Thun mit durchlebt, durch welche die Art ſeiner Thätigkeit bedingt, von welchen der ganze Verlauf ſeiner Arbeit abhängig iſt; dann aber die der Anſchauung ſich unmittelbar aufdringenden allgemeinen Unterſchiede, die in allem Wechſel der Erſcheinungen doch dieſelben bleiben, unveränderlich hervortauchend und ſich wieder erzeugend. Je mehr es hier der Anſchauung glückt, die Geſtaltungen der Natur in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit zu erfaſſen, das an ihnen herauszufinden, worin ihr Weſen, ihr allgemeiner Charakter in die Erſcheinung tritt, deſto mehr kann der Schein entſtehen, als würde der Geiſt in der Production der Mythen überwiegend durch wiſſenſchaftliches Intereſſe an der Natur in Bewegung geſetzt. Allein die Naturwahrheit ſelbſt nimmt den Mythen noch durchaus nicht ihre religiöſe Bedeutung. Daß dieſe letztere aber ihren eigentlichen Kern ausmacht, daß alſo der religiöſe Proceß es weſentlich iſt, der ſie erzeugt, dies erhellt einfach aus dem Werthe, welchen das Bewußtſein des Volks ihnen beilegt. Sie ſind factiſch Religion; nicht blos einen natürlichen Verlauf ſtellen ſie dar, ſondern eine heilige Geſchichte, die Geſchichte des Göttlichen ſelbſt, in welche ſich der Menſch nicht blos äußerlich, ſondern ſchlechthin, ſeinem ganzen Weſen nach verwickelt weiß, welche er innerlich in ſeinem Gemüthe durchlebt, weil ſie der Ausdruck ſeines ewigen Weſens ſelbſt iſt. In dem Momente alſo, wo das Göttliche eine natürliche Form erhält, wird das Natürliche zur Darſtellung des Göttlichen; d. h. es wird ſeiner äußerlichen Bedingtheit enthoben, man fragt auch nicht, wie es die Wiſſenſchaft thut, nach ſeinen weiteren Gründen, ſondern führt es unmittelbar auf das Göttliche ſelbſt zurück. Das Unbedingte iſt es, welches in ihm erſcheint, ſich darſtellt, offenbart.

Dritter Brief.

Die verschiedenen Formen der religiösen Naturbetrachtung.

In meinem vorigen Briefe habe ich Ihnen im Allgemeinen zu entwickeln versucht, wie der religiöse Proceß, obwohl er zunächst eine innerliche Bewegung des Gemüths ist, doch durch seine eigene Entfaltung zur Betrachtung und Anschauung der Natur fortgeht. Lassen Sie uns jetzt auf die verschiedenen allgemeinen Formen dieser religiösen Naturbetrachtung einen Blick werfen.

Im Pantheismus des Orients zunächst kommt der Mensch noch nicht zur Anschauung einer freien inhaltsvollen Geistigkeit. Er ist wesentlich im Kampfe mit seinen Trieben, Begierden begriffen, er sucht sich herauszuringen aus seiner unmittelbaren natürlichen Bestimmtheit, allein es gelingt ihm dies nur in sehr abstracter und eben darum unzureichender Weise. Der Mensch gelangt nicht zu dem Bewußtsein, daß das selbstbewußte geistige Leben seine wahre Wirklichkeit ist; er stellt dieses daher auch nicht als seinen wahren Zweck, als sein Ideal vor, sondern wirft sich in dem Gegensatz umher, einmal seine ganze Individualität, alle seine natürlichen und geistigen Interessen als endlich und ungöttlich schlechthin von sich abzustreifen, und sich so zu verlieren in das Unbestimmte, dann aber — weil dies Unbestimmte eben wegen seiner Hohlheit auch keine wirkliche Macht hat, das Natürliche zu überwinden — in dies Natürliche zurückzufallen, natürliche Potenzen unmittelbar als göttlich anzuerkennen, und sich ihnen mit religiöser Begeisterung hinzugeben. Dieser unaufgelöste Widerspruch zwischen mystischer Ascese und der üppigsten Sinnlichkeit ist für den orientalischen Pantheismus durchaus charakteristisch. Das Göttliche wird auf dieser Stufe der geistigen Entwickelung nicht angeschaut als selbstbewußte Persönlichkeit, sondern als allgemeine, selbstlose Substanz, als das absolute, in sich schlechthin unbestimmte Sein, welches alle Erscheinungen des Wirklichen als unselbständige

Accidenzen in sich umschließt. Dieser höchsten Substanz aber treten eine Menge göttlicher Individuen gegenüber, welche jedoch ebenso wenig eine geistige Persönlichkeit haben, sondern in ihrer ganzen Form sich sogleich nur als Personificationen natürlicher Gestalten darstellen. Es sind diese untergeordneten göttlichen Individuen immer nur besondere Formen der allgemeinen göttlichen Substanz; diese läßt ihnen nur den Schein einer individuellen Selbständigkeit, nimmt sie in sich zurück und zehrt sie in sich auf. Die höchste Vollendung und die höchste Seligkeit des Menschen ist seine Vertiefung in die Unbestimmtheit der Substanz. Schlechthin selbstlos zu sein wie diese — natürlich und geistig gleich unbestimmt — ist ihm das höchste Ideal. Offenbar setzt diese Einheit des Menschen mit dem Göttlichen einen Proceß der Abstraction voraus, welcher durchaus nicht unmittelbar gegeben ist. Der Mensch muß alle seine natürlichen Bedürfnisse, Triebe, Interessen aufgeben, soll Gott in seiner reinen Unendlichkeit in ihn eintreten. Allein ein wahrhaft geistiger Gehalt ist mit dieser Einheit nicht gewonnen; im Gegentheil, der geistige Proceß ist zu einem dumpfen Vegetiren geworden. Verlangt das religiöse Gemüth nach einem bestimmten Inhalt, so wird es von dem Göttlichen selbst immer in das natürliche Leben zurückgewiesen. In der Haltungslosigkeit, Unselbständigkeit, in dem schwankenden Schein dieses natürlichen Lebens ist das Göttliche offenbar.

Eben hierin besteht im Allgemeinen das Charakteristische der pantheistischen Naturbetrachtung: die Natur in allen ihren besonderen Gestaltungen ist der Schein des Göttlichen. So wie es innerhalb der pantheistischen Anschauung überhaupt keine freie Selbstbestimmung giebt, so kommt in ihr auch den besonderen Gestalten der Natur kein selbständiges, eigenthümliches Leben zu. Es ist immer die Eine göttliche Substanz, welche in dem Reichthum aller Erscheinungen sich spiegelt. Alles, was nur in der Natur sich als eine Potenz für den Menschen geltend macht, wird als göttliches Individuum personificirt; damit ist es in die allgemeine göttliche Substanz aufgenommen, ist ein momentanes Hervortauchen, eine besondere Function, ein Glied des Göttlichen. Daß im Pantheismus die Natur als solche, in der Aeußerlichkeit der einzelnen Dinge göttlich verehrt werde, ist

daher entſchieden ein ſchiefer Ausdruck. Es entſteht dieſer Schein vor Allem dadurch, daß ſich die Perſonification des Göttlichen auch an einzelne Geſtalten der Natur anlegt. Alſo die Sonne, das Meer, ein Fluß werden unmittelbar als göttliches Individuum vorgeſtellt. Hier ſcheint das Göttliche gar nicht mehr als Allgemeines den einzelnen natürlichen Dingen gegenüberzuſtehen, ſondern ſchlechthin mit dieſen zuſammenzufallen. Allein ſobald die Sonne als göttliches Individuum vorgeſtellt, und ihr Einfluß auf die Erde und den Menſchen, als Erſcheinung, als Thätigkeit dieſes Individuums betrachtet wird, ſo hat ſie ſogleich dadurch aufgehört, ein natürliches Object in dem Sinne zu ſein, wie wir uns daſſelbe denken. Sie iſt damit dem ganzen natürlichen Zuſammenhange, den natürlichen Vermittelungen und Bedingungen enthoben, und ſicherlich ſchon dadurch — da offenbar kein natürliches Object ohne dieſen allſeitigen Zuſammenhang mit den äußeren Bedingungen zu denken iſt — verallgemeinert, idealiſirt. Die religiöſe Anſchauung pflegt daher auch der göttlichen Sonne ſogleich noch eine andere Form zu geben, als die natürliche zeigt; ſie ſtellt ſie menſchlich oder wenigſtens dem Menſchen ähnlich dar, wie ſie kein ſinnliches Auge je geſehen, zum ſicheren Zeichen, daß die göttliche Verehrung ſich doch nicht an die ſinnliche Natur als ſolche, ſondern an das allgemeine Weſen richtet. Die pantheiſtiſche Anſchauung geht ſogar ſo weit, in ein einzelnes ſinnliches Ding, welches nicht wie die Sonne, das Meer, der Fluß, der dem ganzen Lande Segen bringt, einzig in ſeiner Art iſt, unentſtanden ſcheint und unvergänglich, ſondern welches vielmehr vor Aller Augen als ein endliches ſich zeigt, indem es entſteht und vergeht, doch das Göttliche in allgemeiner, ſich abſchließender Weiſe verſenken zu laſſen, ſo daß alſo dieſer Baum, dieſes Thier als der unmittelbar gegenwärtige Gott angeſchaut wird. Auch hierin aber zeigt ſich nur, wie im Pantheismus auch die einzelne natürliche Erſcheinung ſchlechthin widerſtandslos vom Göttlichen durchdrungen wird. Das göttliche Individuum incarnirt ſich, nimmt beliebige Geſtalten an; die natürliche Exiſtenz vermag dieſer göttlichen Macht keinen Widerſtand entgegen zu ſtellen, vielmehr iſt ſie ein durchſichtiger Schein für das Göttliche, welches bald dieſe, bald jene Geſtalt der Natur aus ihrem natürlichen Zu-

sammenhange heraushebt, um sie ebenso sehr auch in die allgemeine Nichtigkeit wieder zurückfallen zu lassen. — Ohne Zweifel liegt uns diese pantheistische Anschauung der Natur sehr fern; und eben darin besteht die Schwierigkeit, sich vollkommen in dieselbe hinein zu versetzen. Das, was wir Natur zu nennen pflegen, giebt es im Grunde im Pantheismus überhaupt nicht. Wir gestehen der Natur allgemeine Kräfte und Gesetze zu; in diesen liegt die Selbständigkeit der Natur. Auch das einzelne natürliche Ding hat an dieser Selbständigkeit seinen Theil; außerdem ist es aber auch in den äußeren Zusammenhang verwickelt, vermag sich aus diesem nicht selbständig herauszuziehen, sondern ist vielmehr dieser Zufälligkeit der äußeren Bedingungen hingegeben. Die pantheistische Anschauung erkennt keines dieser wesentlichen Momente der Natur an. Die allgemeinen Gesetze und Kräfte der Natur werden für sie zu göttlichen Individuen, die immer wieder in den Abgrund der absoluten Substanz als unselbständig verschwinden. Sie versetzt aber auch das einzelne natürliche Ding aus seinem natürlichen Zusammenhange beliebig heraus, indem sie es als momentane Incarnation des Göttlichen vorstellt. So ist die Natur in einem Taumel begriffen, in welchem nichts Festes, Gesetzliches sich consolidirt, in welchem es noch kein Wunder giebt, weil die Phantasie, indem sie alle Gestalten der Natur wild durcheinander wirft, nur die göttliche Substanz selbst nachahmt, deren Macht und Herrlichkeit eben an dieser vollkommenen Unselbständigkeit alles natürlichen Daseins offenbar wird.

Es würde uns zu weit führen, wollte ich auf die verschiedenen Formen der pantheistischen Anschauung specieller eingehen. Im Allgemeinen strebt der Pantheismus in diesen verschiedenen Formen über sich selbst hinaus. Es macht sich immer entschiedener das Bewußtsein geltend, daß nicht die Selbstlosigkeit, das sich Verlieren in den Abgrund der allgemeinen Substanz, sondern vielmehr die freie, selbstbewußte Thätigkeit die wahre Wirklichkeit des Geistes ist. Je mehr der Mensch eben dies sein Wesen ahnt, desto mehr verlieren auch die natürlichen Gewalten ihre unmittelbare göttliche Bedeutung. In der griechischen Religion ist der Pantheismus der orientalischen Anschauung überwunden. Ueberwunden eben durch das Be-

wußtsein, daß die freie geistige Thätigkeit, das wahre selbstbewußte Leben die wahre, göttliche Natur des Menschen ist. Von diesem Bewußtsein aus kann der Mensch das Göttliche nicht mehr als ein Selbstloses, als den Abgrund aller Bestimmtheit und Freiheit vorstellen; das Göttliche wird nothwendig selbst ein Freies, Geistiges, Sichselbstbestimmendes. Die griechische Religion geht aber ferner noch nicht zu der Anschauung der unendlichen geistigen Freiheit fort, noch nicht zu der Anschauung, daß der Mensch als einzelnes Individuum zugleich von unendlichem Werthe ist. Vielmehr bewegt sich das Bewußtsein der Freiheit noch innerhalb der Schranke der bestimmten Nationalität. Der Grieche weiß sich nicht als Mensch, sondern nur als Grieche, nur in der Theilnahme an diesem bestimmten Volke frei. Diese natürliche Schranke in dem Bewußtsein der Freiheit trägt sich nothwendig auch auf die Anschauung des Göttlichen über. Auch das Göttliche gehört dem Volke, nicht der Menschheit an. Außerdem aber ist es nicht Eine absolute Persönlichkeit, sondern es zerfällt in viele göttliche Individuen, welche in ihrer freien geistigen Bestimmtheit noch das Moment der Natürlichkeit an sich haben; die Götter sind körperlich, leiblich, wie der Mensch. Die innere Bedeutung der griechischen Religion wird aber auf das Entschiedenste verkannt, wenn man die griechischen Götter doch wieder nur als Personificationen rein natürlicher Gewalten faßt; also z. B. den Zeus als Gott des Donners, den Poseidon als Gott des Meeres bezeichnet. Allerdings hat sich auch die griechische Religion aus pantheistischen Grundlagen entwickelt, allein die olympischen Götter, in welchen das griechische Volk die Eigenthümlichkeit seiner religiösen Anschauung erreichte, sind entschieden keine blos natürlichen Potenzen mehr, sondern freie sittliche Mächte, welche der Geist aus seiner Innerlichkeit erzeugt, in welcher er den Sieg über seine eigene Natürlichkeit und Unfreiheit sich zur Anschauung bringt. Die Götter sind diese freien sittlichen Mächte als selbstbewußte Personen; ihr Gehalt und ihre Bedeutung ist auch die Innerlichkeit ihres Willens. Diese Energie des sichselbstbestimmenden Geistes ist es denn auch, welche die natürliche Seite der göttlichen Individuen beherrscht, und diese zur Erscheinung der geistigen Innerlichkeit macht. Die Götter sind daher zugleich Ideale

der Schönheit; ihre körperliche Erscheinung ist nur der Ausdruck ihres freien geistigen Willens. Etwas Aehnliches gilt nun auch von den weiteren natürlichen Erscheinungen, mit welchen die einzelnen Götter unleugbar in specieller Beziehung stehen. Es werden diese natürlichen Erscheinungen ebenfalls zu freien geistigen Interessen in Verhältniß gesetzt, werden diesen untergeordnet, so daß es doch immer geistige Zwecke sind, welche die Götter auch in ihrer Herrschaft über die Natur durchführen. So hat Poseidon die Gewalt über das Meer; seine ganze Erscheinung trägt auch die Eigenthümlichkeit dieses Elements; allein er wird zugleich als Städtegründer verehrt; er überwacht den Verkehr, in welchen die Menschen durch das Befahren des Meeres mit einander treten. Es giebt keine natürliche Erscheinung, welcher nicht eine geistige Wendung abzugewinnen wäre; der griechische Geist zeigt hierin eine unerschöpfliche Productivität. Die göttlichen Gestalten, mit welchen er die Natur in allen ihren besonderen Erscheinungen bevölkert, sind immer Producte der freien Phantasie, sind persönliche, menschlich fühlende und wollende Wesen. Eben darin besteht hier das Eigenthümliche: die besonderen Gestaltungen der Natur werden wirklichen, sichselbstbestimmenden Personen untergeordnet, welche in ihrer besonderen Geistigkeit, in ihrem Charakter, in ihren eigenthümlichen Functionen und Handlungen zugleich jene Mächte der Natur als Momente ihres Wesens umfassen. Immer ist es also die menschliche Gestalt, nicht die Gestalt der Natur, welche der Gottheit entspricht. Im Pantheismus kann die Gestalt des Göttlichen nicht die rein menschliche sein, weil das Göttliche nicht freies, sichselbstbestimmendes Wesen ist; sie ist überwiegend eine Verzerrung des Menschlichen, oder ein Gemisch des Menschlichen und Natürlichen, oder auch die reine thierische Gestalt, weil diese wesentlich der Ausdruck des geist- und willenlosen Individuums, die bloße Personification des Allgemeinen ist. Daß das Göttliche thierische Gestalt annimmt, momentan wirklich zu einem Thiere wird, oder daß es bestimmte Thierarten zu seiner gewöhnlichen Behausung auswählt, ist daher der pantheistischen Anschauung vollkommen entsprechend. Dem griechischen Bewußtsein gilt die Verwandlung des Menschen in das Thier als Verlust seines göttlichen Wesens, als Strafe. Nur

als untergeordnetes Attribut wird das Thier der Gottheit beigegeben. Wo aber die Gottheit selbst momentan eine thierische Form annimmt, deutet der Mythus immer zugleich darauf hin, daß das göttliche Thun in dieser Form nicht dem eigentlichen göttlichen Wesen entspreche, ein Spiel sei, welches den geistigen Gehalt der Gottheit nicht weiter berühre. Wie tief die griechische Anschauung durchdrungen ist von dem Bewußtsein, daß nicht natürliche Gewalten, sondern geistige, sittliche Mächte die wirklichen, herrschenden, anbetungswürdigen Götter sind, zeigt sich vor Allem auch darin, daß sie die olympischen Götter ihre Herrschaft durch einen Götterkampf gewinnen läßt; die besiegten, verbannten, gefesselten Götter aber sind wesentlich natürliche Mächte, welche früher das menschliche Leben beherrscht, von der Freiheit des sittlichen Geistes aber überwunden sind.

Eine specifisch andere Auffassung der Natur tritt uns in der jüdischen Religion entgegen. Das Göttliche hat sich hier gereinigt von aller unmittelbaren Beziehung zu der Natur; es ist Geist, das Eine, absolute, über Alles erhabene Subject, von welchem der Mensch sich kein Bildniß und Gleichniß machen darf, will er sich nicht gegen Gott versündigen. Hat aber Gott schlechthin nichts Natürliches an sich, so ist auch die Natur entgöttert. Es ist dem religiösen Gemüth nicht mehr gestattet, die besonderen Erscheinungen der Natur zu göttlichen Individuen zu idealisiren, in ihrer Bewegung und in ihrem Leben das Handeln einer göttlichen Gestalt zu erblicken — die Natur ist zu einem rein endlichen Dasein, zur bloßen, für sich gottlosen, unheiligen Natur geworden. Gott aber ist der Herr der Welt, der Natur wie des Menschen. Er ist der absolut Mächtige, der durch sein bloßes Wort die Welt aus Nichts schuf, der mit unendlicher Weisheit Alles in der Welt geordnet, allem natürlichen Dasein sein Maaß gegeben, alle Gestalten der Natur von einander gesondert und in ein vernünftiges, zweckmäßiges Verhältniß gesetzt hat, welcher ununterbrochen Alles regelt, Alles beaufsichtigt, mit derselben Weisheit die Welt erhält, wie er sie geschaffen. In der gesetzlichen Ordnung der Natur sieht also der Mensch die Macht und Weisheit Gottes. Gott würde aber seine unendliche Erhabenheit verlieren,

wenn er nicht, wie er durch sein Wort die Welt und den Menschen schuf, ebenso auch in den gesetzlichen Verlauf des Geschaffenen eingreifen und dasselbe wieder in Nichts verschwinden lassen könnte. Wie in dem jüdischen Glauben Gott der Herr, der Mensch der Knecht ist, wie der Mensch Gott gegenüber keinen inneren unendlichen Werth hat, wie ihn vielmehr Gott immer mit tyrannischer Strenge von sich fern hält, ebenso ist auch die Natur ohne alle innere Freiheit, ohne eigenthümliches, selbständiges Leben. Gott beweist diese absolute Erhabenheit durch das Wunder. Er zerbricht beliebig, was er selbst gesetzt und geordnet, weil dies nicht ein Moment seines eigenen Wesens, nicht die Offenbarung seiner Liebe ist, sondern nur das äußere Product seiner That. Wenn Gott will, so rollt er die Himmel zusammen und läßt die Schöpfung in Nichts verschwinden — in dieser Nichtigkeit, in dieser Werthlosigkeit des mit unendlicher Weisheit Geschaffenen zeigt sich der Herr in seiner unnahbaren und ewig in sich verschlossenen Erhabenheit.

In der christlichen Religion tritt die Offenbarung Gottes in der Natur zunächst auf das Entschiedenste in den Hintergrund gegen die Offenbarung Gottes in Christus. In der Person Christi, in seinen Thaten, in seinem Leben und Sterben ist Gott seinem wirklichen Wesen nach offenbar geworden; er hat durch Christus die Menschheit mit sich versöhnt, hat sich gezeigt als die unendliche Liebe, welche den Menschen nicht von sich zurückstößt und unter der Strenge des Gesetzes verkommen läßt, sondern von der Sünde reinigt und in sein ewiges Wesen aufnimmt. In die Lehre, in das Leben und die Thaten Christi sich zu vertiefen, sie in sich aufzunehmen, die Versöhnung, Reinigung, Wiedergeburt in sich durchzumachen — dieser innerliche Proceß war es zunächst, welcher in seiner unendlichen Tiefe den Geist von der Anschauung der Natur auf sein eigenes inneres Leben zurückwies. In der Natur ist Gott immer offenbar gewesen, auch die Heiden haben in der Herrlichkeit der Natur die Weisheit des Schöpfers schauen können; allein die Gewißheit, daß Gott die unendliche Liebe, daß er Mensch ist, ist erst in Christus für die Menschheit eröffnet. In der weiteren Entwickelung des christlichen Glaubens machte sich dieser innerliche Proceß des religiösen Gemüths in einer solch abstracten Gestalt

geltend, daß das ganze äußere ſinnliche Leben des Menſchen als ein ſchlechthin werthloſes, unberechtigtes erſchien. Damit verſchwand denn auch das Intereſſe an der Natur, ja man ſah in dieſem Intereſſe nur den Reſt des heidniſchen Lebens, fand darin nur den Beweis eines noch unvollendeten, durch Chriſtus noch nicht vollſtändig erfüllten, religiöſen Gemüths. Tritt einmal ein gemüthliches Intereſſe an der Natur hervor, ſo ſtellt ſich dies überwiegend wieder in den Gegenſatz zu der Nichtigkeit des menſchlichen Verkehrs; es iſt ein mönchiſches, aſcetiſches Intereſſe, zu welchem der Menſch ſeine Zuflucht nimmt, um aus der Welt der menſchlichen Sünde und Leidenſchaft ſich in die Einſamkeit und Stille des natürlichen Lebens zurückzuziehen, um deſto ungeſtörter der religiöſen Betrachtung ſich hingeben zu können. Dieſer Dualismus zwiſchen innerem, geiſtigem und äußerem, ſinnlichem Leben ging in verſchiedenen dogmatiſchen Reflexionen auch zu dem Verſuche fort, die Exiſtenz der ſinnlichen, materiellen Welt auf die ſchöpferiſche Kraft eines böſen Princips zurückzuführen, oder ein ſolches an der Schöpfung der ſinnlichen Welt wenigſtens Theil nehmen zu laſſen. Damit iſt dann die Natur eine ſehr getrübte Offenbarung des göttlichen Weſens, ein Kampf der göttlichen Macht und Weisheit mit den Werken des Teufels.

Erſt zur Zeit der Reformation befreite ſich der chriſtliche Geiſt von dieſem ſchroffen Gegenſatz des inneren religiöſen Glaubens zu der äußeren Wirklichkeit, und begann das Bewußtſein der unendlichen Freiheit und Einheit mit Gott in alle Regionen des wirklichen Lebens einzuführen. Zu dieſer Zeit taucht denn auch das Intereſſe an der Natur mit aller Macht wieder auf; ja es bricht, beſonders in einzelnen italieniſchen Phyſikern, ein Enthuſiasmus für das natürliche Leben hervor, in welchem der Geiſt ſich in pantheiſtiſcher Weiſe in der Natur verliert, dieſe in der organiſchen Totalität ihrer Erſcheinungen als das wahre göttliche Leben, als Idee der Gottheit ſelbſt betrachtet. Ebenſo aber wie jener Dualismus zwiſchen Geiſt und Fleiſch im Princip des Chriſtenthums entſchieden nur ein untergeordnetes Moment ausmacht, ſo iſt auch dieſe pantheiſtiſche Anſchauung trotz ihrer relativen Berechtigung doch mit dem chriſtlichen Bewußtſein im offenbaren Widerſpruch. Die Natur kann unmöglich als abſolute

Offenbarung Gottes gelten, ſobald Gott als abſoluter Geiſt, als unendliche Freiheit und Perſönlichkeit gefaßt wird. Denn kein Proceß, keine Geſtalt der Natur enthält die freie Selbſtbeſtimmung des Willens. Das entwickelte chriſtliche Bewußtſein wird daher immerhin in dem Reichthum und der inneren Zweckmäßigkeit des natürlichen Lebens die Allgegenwart der göttlichen Weisheit erblicken, aber nie davon ablaſſen, das geiſtige Leben des Menſchen, die ſittliche Bewegung und den Fortſchritt der Geſchichte, alſo die kämpfende und ſiegende Freiheit als die Region zu betrachten, in welcher Gott in ſeiner vollen, wahren Wirklichkeit, als Geiſt, als die unendliche Liebe offenbar wird.

Vierter Brief.

Die äſthetiſche Naturbetrachtung.

Wenden wir uns zur äſthetiſchen Naturbetrachtung, ſo ſteht dieſe mit der religiöſen ſogleich dadurch auf gleichem Boden, daß ſie ebenfalls die beſonderen Erſcheinungen der Natur nicht nach ihrer äußeren Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit auffaßt, ſondern als Darſtellung allgemeiner, ideeller Kräfte anſieht; ſie unterſcheidet ſich von der erſteren im Allgemeinen aber dadurch, daß ſie die Geſtalten der Natur nicht unmittelbar auf das Göttliche als ſolches bezieht, ſie dieſem unterordnet, ſondern als entſprechendes Bild eines allgemeinen ideellen Gehaltes betrachtet. Für die äſthetiſche Betrachtung iſt die Natur nicht blos durchdrungen von der göttlichen Macht und Weisheit, ſondern ſie iſt ſchön. Wir würden gar kein Recht haben, von der Schönheit der Natur zu reden, wenn wir in ihr nicht die weſentlichen Momente anerkennen wollten, in deren Durchdringung das Weſen des Schönen beſteht. Zum Schönen gehört immer, einmal ein allgemeiner, ideeller Gehalt, und dann die individuelle, ſinnliche Form; die ſinnliche Geſtalt, in welcher ſich eben dieſer Gegenſatz auflöſt, welche alſo ſchlechthin in ihrer

äußeren Erſcheinung eine Darſtellung, ein Bild jenes ideellen Gehalts iſt, nennen wir ſchön. Am prägnanteſten tritt uns dieſe Natur des Schönen in den Werken der Kunſt entgegen und hier wieder vor Allem in *den* Werken, welche als die höchſten Geſtaltungen der künſtleriſchen Genialität angeſehen werden. Denken wir z. B. an die künſtleriſchen Darſtellungen der griechiſchen Götter. In ihnen bringt der griechiſche Geiſt ſich das zur ſinnlichen Erſcheinung, was er als ſein Weſen, als ſeine Idee erkannt hat. Die allgemeinen ſittlichen Mächte, die den Geiſt bewegen, in denen er ſein Weſen, ſeine Freiheit verwirklicht, bilden den allgemeinen Gehalt der Göttergeſtalten. Die Kunſt verſchließt dieſen Gehalt aber nicht in die Innerlichkeit des Gemüths, ſondern ſetzt ihn aus dieſer Innerlichkeit in die ſinnliche Anſchauung heraus. Der rohe Stein wird zur menſchlichen Geſtalt geformt; der geiſtige Gehalt in ſeiner ganzen charakteriſtiſchen Beſtimmtheit tritt in dieſe Form ein, ſo daß nichts in ihm zurück bleibt, welches nicht zur ſinnlichen Erſcheinung käme, die Form aber auch nichts zeigt, was nicht Zeichen, Bild wäre für den geiſtigen Gehalt. Eben durch die abſolute Durchdringung dieſer beiden Seiten, durch das Aufgehen der ſinnlichen Form in den ideellen Gehalt und das vollſtändige Eingehen dieſes ideellen Gehalts in jene Form entſteht das Schöne.

Der Geiſt iſt in ſeiner unendlichen Productivität nicht blos wollend und denkend, ſondern weſentlich auch *anſchauend*. Eben hierin liegt der Grund, daß er ſeinen ganzen ideellen Gehalt auch zur künſtleriſchen Darſtellung bringt. Sein anſchauendes Weſen iſt es, welches ihn nicht ruhen läßt, ehe er nicht den innerlichen Proceß, durch welchen er ſeine Freiheit verwirklicht, ſich auch anſchaulich gemacht, als ſinnlichen Gegenſtand vor ſich hingeſtellt hat. Den Inhalt der Kunſt bilden darum auch nicht blos die allgemeinen ſittlichen Mächte; vielmehr ſteigt die Kunſt von dieſen ihren höchſten Aufgaben auch herab zu allen beſonderen geiſtigen Momenten und Intereſſen. Was den Menſchen nur in freier, geiſtiger Weiſe erregt, die verſchiedenen Stimmungen des Gemüths in ihren unendlichen Nüancen, die Schickſale und Kämpfe, alle die Freuden und Leiden, durch welche das individuelle geiſtige Leben getroffen wird, verarbeitet die

Phantaſie zu Geſtalten der Kunſt. Offenbar iſt nur das Individuum fähig, das Kunſtwerk zu produciren, in welchem ſich die allgemeine, ideelle Thätigkeit, oder die Thätigkeit, in welcher der Geiſt über alle äußerliche ſinnliche Affection hinaus ſich in den ewigen, freien Gehalt ſeines Weſens vertieft, mit der Energie der productiven, das ſinnliche Bild erzeugenden Phantaſie verbindet. Und ebenſo kann auch das Kunſtwerk als ſolches nur erfaßt, genoſſen werden durch ein Ineinandergreifen dieſer beiden geiſtigen Formen. Wer das Kunſtwerk nur ſinnlich percipirt, hat ebenſowenig ein Verhältniß zu ihm, als wer nur nach dem ideellen Gehalte deſſelben fragt, und dieſen von der ſinnlichen Form loslöſt. Das Erfaſſen des Kunſtwerks iſt entſchieden ſeiner Production analog. Je mehr ich mich in ein Kunſtwerk zu vertiefen, daſſelbe allſeitig mir zu aſſimiliren vermag, deſto mehr künſtleriſchen Sinn zeige ich, deſto mehr nähere ich mich dem geiſtigen Proceß, welcher in ſich die Energie hat, das Kunſtwerk zu erzeugen. Offenbar verlieren die Werke der Kunſt alle Bedeutung, wenn ich ſie von der geiſtigen Thätigkeit, aus welcher ſie hervorgingen, ſchlechthin lostrenne, wenn ich ſie aus der Region der geiſtigen Freiheit und Innerlichkeit herauswerfe in die Welt des objectiven Seins. Das Kunſtwerk wendet ſich weſentlich an den Geiſt; es will geiſtig erfaßt, genoſſen werden; es iſt immer nur im Zuſammenhange mit der geiſtigen Anſchauung wirklich ſeinem Weſen, ſeiner Beſtimmung gemäß. Losgeriſſen von dieſer wird es zu einem natürlichen Dinge, welches entſeelt und ſeiner Innerlichkeit beraubt in dem Spiel der natürlichen Kräfte werthlos verſchwindet.

Stellen wir uns der Natur äſthetiſch gegenüber, ſo machen ſich zunächſt in unſerer ſubjectiven Thätigkeit ſogleich die beiden Momente geltend, in deren Durchdringung das Weſen des Schönen beſteht. So lange wir die natürlichen Geſtalten nur ſinnlich wahrnehmen, nur empfinden, und uns dieſem ſinnlichen Genuſſe hingeben, ohne daß eine weitere geiſtige Regung in uns auftaucht, ſo iſt die Natur, mag ſie an ſich auch noch ſo großartig ſein, für uns nicht ſchön. Eben ſo wenig iſt ſie dies, wenn wir den allgemeinen Kräften und Geſetzen der Natur als ſolchen nachforſchen; wenn wir unterſuchen, durch welchen nothwendigen Verlauf die Berge entſtanden, welche Proceſſe die

Pflanze, das Thier innerlich gegliedert, wenn wir alſo, ganz abſehend von dem Bilde, welches uns die Natur momentan bietet, in die innere Werkſtätte des natürlichen Lebens einzudringen verſuchen. Erſt dann, wenn das äußere ſinnliche Bild der Natur uns gemüthlich erregt, und wenn wir dieſes Bild als Ausdruck von innerlichen allgemeinen, uns geiſtig verwandten Mächten in uns aufnehmen, erſcheint uns die Natur als ſchön.

Um das Eigenthümliche der Schönheit der Natur und ihren Unterſchied von der Schönheit der Kunſt näher zu beſtimmen, würden alſo die beiden weſentlichen Seiten des Naturſchönen, der allgemeine ideelle Gehalt und dann die ſinnliche Erſcheinung, wie die Beziehung dieſer Seiten zu einander, genauer zu betrachten ſein. Was zunächſt den allgemeinen Gehalt betrifft, ſo iſt in der Natur der Proceß des Lebens der höchſte, concreteſte Proceß. Es ſtellt ſich dieſer Proceß in dem ganzen Reichthum ſeiner verſchiedenen möglichen Formen dar in der Pflanze und im Thiere. Schon die Pflanze iſt Individuum, ein Ganzes, Selbſtändiges in ſich, welches ſich von Innen heraus, durch eigene Energie geſtaltet, ſich das Aeußere aſſimilirt, und in dieſem Kampfe mit den äußeren, unorganiſchen Potenzen fortwährend ſich erzeugt und erhält. Die Pflanze empfindet aber nicht; ihre Individualität iſt daher noch eine unvollendete, unaufgeſchloſſene, an die allgemeine Subſtanz der Erde ſchlechthin gebundene. Das thieriſche Leben iſt erſt die volle Wirklichkeit des Lebensproceſſes. Das Thier reißt ſich los von der Subſtanz der Erde, indem es ſich in ſich abſchließt, ſich ſelbſt empfindet; dieſe Beſeelung, dieſe Selbſtempfindung iſt die höchſte, freieſte Idealität, zu welcher es die Natur bringt. Der organiſchen Natur pflegen wir die unorganiſche, todte Natur gegenüber zu ſtellen. Allerdings ſprechen wir auch wohl von dem kosmiſchen, telluriſchen Leben; allein wir wagen es doch nicht, in dieſem allgemeinen Leben die Proceſſe aufzuweiſen, welche in dem vegetabiliſchen und thieriſchen Leben gerade die weſentlichen, charakteriſtiſchen Erſcheinungen des Lebensproceſſes ſind. Im Grunde iſt es nur die Geſtaltung des Kosmos und der Erde, in welche wir wohl mit dem größten Rechte organiſche Mächte einführen. Allein die Erde erſtarrt, ſtirbt ab

mitten in dieſer organiſchen Selbſtgeſtaltung; ſie wirft das organiſche Leben aus ſich heraus, und bleibt als todtes, durch mechaniſche, phyſikaliſche, chemiſche Gewalten beherrſchtes Reſiduum zurück. Gleichviel aber zunächſt, wie die Naturwiſſenſchaft hierüber entſcheiden mag, jedenfalls wird der Lebensproceß immer der höchſte ſein, welchen man der Natur zugeſtehen kann. Sogleich dies iſt für den Charakter der Naturſchönheit und für den Genuß derſelben von offenbarer Wichtigkeit. Mögen wir uns auch noch ſo ſehr erfreuen an dem Reichthum des natürlichen Lebens, nimmermehr kann der Geiſt in den natürlichen Geſtalten den abſoluten Ausdruck ſeines Weſens, ſeiner Freiheit, ſeiner unendlichen Innerlichkeit finden. Die freie Selbſtbeſtimmung, durch welche der Geiſt ſich ſelbſt ſeine Welt ſchafft, und alle die Kämpfe und Schickſale, welche er in dieſer Welt durchlebt, die Zweifel und Widerſprüche, die er zu beſiegen, die Seligkeit, welche er im Siege über ſeine eigene Endlichkeit erreicht — für dieſe ganze volle Wirklichkeit des Geiſtes kann die Natur unmöglich ein entſprechendes Bild bieten, weil ſie immer nur die Erſcheinung der Idee des Lebens, aber nicht der geiſtigen Freiheit iſt.

Giebt uns nun aber auch die Natur nicht die Anſchauung der freien, ſittlichen Mächte, ſo wäre es doch höchſt einſeitig, wollten wir ſchon darum die ganze Schönheit der Natur als eine blos illuſoriſche betrachten, und den äſthetiſchen Genuß an derſelben nur für diejenigen Stufen der geiſtigen Entwickelung gelten laſſen, auf welchen der Menſch die ſittliche Freiheit noch nicht als ſein wahres Weſen erkannt hat. Schon der Lebensproceß für ſich iſt ein ſelbſtändiger ideeller Gehalt, eine energiſche, productive, ſich ſelbſt durchführende Allgemeinheit, welche eben durch dieſe innere Energie auch den Gehalt bieten kann für die ſchöne Form. Auch die Natur iſt als lebendige von der göttlichen Freiheit durchdrungen, wenn ſie auch nicht die vollendete Wirklichkeit dieſer Freiheit ſelbſt iſt. Außerdem aber ſehen wir mit Recht in dem ganzen Stufengange der Natur eine innere Beziehung, eine Bewegung zum Geiſte hin. Wie die gewaltigen Revolutionen, in welchen der Erdkörper ſich gebildet, und von denen die gegenwärtige Form der Erde der ruhende Abdruck iſt, ſchon auf die innere Energie hinweiſen, welche

in dem vegetabiliſchen und thieriſchen Leben hervorbricht, wie das Leben der Pflanze das entwickeltere, freiere Leben des Thieres vorbereitet und andeutet, ſo iſt die ganze Natur eine Hinweiſung auf den Menſchen, ein Streben ſich in ihm, dem Mikrokosmus zuſammenzunehmen, zur Perſönlichkeit, zum freien Anſchauen ihrer ſelbſt ſich aufzuheben. In dieſer Einheit, in dieſer inneren Beziehung der Natur zum Geiſte liegt die objective Berechtigung für die geiſtige Deutung der beſonderen Naturgeſtaltungen, für die innere gemüthliche Theilnahme an ihnen, welche ſich in der äſthetiſchen Anſchauung der Natur durchgängig geltend macht. Sicherlich iſt es nicht blos der ſinnliche Reiz, welchen Licht und Schatten, der Glanz und Reichthum der Farben auf unſer Auge hervorbringt, was uns im Anſchauen der Natur befriedigt. Wir werden vielmehr in dieſem Anſchauen geiſtig erregt, in verſchiedene gemüthliche Stimmungen verſetzt, und wir brauchen nur dieſen Stimmungen nachzugehen, ſie uns zum Bewußtſein zu bringen, um in ihnen die inneren, geiſtigen Beziehungen zu entdecken, in welche wir uns zu den verſchiedenen Erſcheinungen der Natur ſetzen. Im Anſchauen eines Gebirges treten uns zunächſt die Gährungen und Umwälzungen vor die Seele, durch welche der Erdkörper ſich geſtaltet; wir beleben von Neuem die nun todten, ruhig daliegenden Maſſen, ſetzen ſie in Bewegung, und ſehen die Erde als handelndes, ſich ſelbſt formirendes, kämpfendes Subject vor uns. In dieſem großartigen, gewaltigen Kampfe giebt es für alles Lebendige, das ſich ihm nähert, Gefahren zu beſtehen; dieſe ſind auch jetzt, wo die kämpfenden Gewalten ſich beruhigt, nicht verſchwunden; wir nehmen Theil an dem Schickſal der Erde. Von dieſer Unruhe der Gefahr trägt uns die Höhe der Berge ſelbſt auch hinaus in die geiſtige Höhe; wir fühlen uns erweitert, von der Enge und dem Drucke des Lebens befreit. Dagegen faßt ſich das Gemüth in dem Anſchauen des Thales wieder in ſich ſelbſt zuſammen; es wird ein heimiſcher Sinn in uns rege, der genügſam der Ausſicht in die unbeſtimmte Ferne nicht bedarf. Ganz anders berührt uns das Anſchauen des Meeres, des Fluſſes. Im Meere mit ſeiner unergründlichen, geheimnißvollen Tiefe, mit ſeinen ununterbrochenen Wogen, in welchen immer neue Formen entſtehen, um

ebenſo ſchnell wieder zu verſchwinden, tritt uns das Leben in ſeiner allgemeinſten, unbeſtimmteſten, maaßloſeſten Geſtalt entgegen; im Angeſichte dieſes Unbegrenzten, dieſer ewig werdenden Form fühlen wir jede Beſtimmtheit in uns ſchwanken; auch in uns wogt die allgemeine Subſtanz, welche das beſondere Leben in ſich birgt, aus ſich erzeugt und in ſich zurücknimmt. Der Fluß ſtrebt vorwärts; wie ſein Lauf die Menſchen ferner Länder mit einander verbindet, wie er nie ausruht in ſeinen Reiſen, ſo verſetzen wir uns mit ihm in lebendigen Verkehr mit der Ferne, in das bunte Treiben, das ſeine Ufer zu ſchauen bekommen. Die Pflanze iſt ſchon ein individuelles Leben. Sie keimt, blüht, trägt Früchte, ſtirbt ab — dieſer Lebenslauf, dieſes Schickſal trifft alle lebenden Individuen. In der Pflanze drängt ſich dieſer allgemeine Verlauf des Lebens prägnant, überſichtlich zuſammen; jeder Wechſel des Jahres läßt alle Stationen des individuellen Lebens hervortreten. Der äſthetiſche Sinn geht aber weiter. Er giebt der Pflanze eine Seele, ein Empfindungsleben; aber es iſt eine Seele ohne Leidenſchaft, ohne inneren Zwieſpalt, es iſt ein harmloſer, unſchuldiger Lebensgenuß. Der Menſch erquickt ſich an ihm, er erholt ſich in deſſen Anſchauen von den Kämpfen und Sorgen des Geiſtes. — Das thieriſche Leben iſt das vollendetſte; in ihm erwacht die Natur zur offenbaren, zur lauten Empfindung ihrer ſelbſt. Die elementariſchen Unterſchiede, alle Regionen der Natur treten uns im Thiere als handelnde Individuen entgegen, als eine Staffage, welche ſich die Natur ſelbſt geſchaffen, um ihre Herrlichkeiten zu genießen. Iſt das Leben der Pflanze ein harmloſes, unſchuldiges, ſo erſcheint dagegen das thieriſche in ſeiner widerſtandsloſen Hingabe an die Gewalt des Triebes als ein leidenſchaftliches. Dieſe Leidenſchaft iſt aber nicht immer eine gefährliche, zerſtörende; es iſt auch die Leidenſchaft der Fröhlichkeit, der arbeitſamen Rührigkeit, der Ruhe, des Phlegma's. Für alle dieſe Formen des Geiſtes bietet das thieriſche Leben der äſthetiſchen Anſchauung mehr oder weniger entſprechende Symbole. Aber immer nur Symbole; auch die höchſten Geſtalten des natürlichen Lebens können den Geiſt nur andeuten, nur auf ihn hinweiſen, aber nimmermehr ihn ausſprechen.

Die Idee des Lebens in ihrer Hinweiſung auf den Geiſt

iſt alſo der allgemeine Gehalt der natürlichen Erſcheinung; wie iſt nun die ſinnliche Form beſchaffen, in welcher die Natur dieſen ideellen Gehalt darſtellt? Im Allgemeinen iſt dieſe ſinnliche Form natürlich erzeugt, das Product eines rein natürlichen Proceſſes. Eben hierin zeigt ſich vor Allem der ſpecifiſche Unterſchied der natürlichen Schönheit von der Schönheit der Kunſt. In der Kunſt iſt die ſinnliche Form zugleich ein Product der Phantaſie. Der Künſtler, von der Idee begeiſtert, erzeugt die ſinnliche Form ausdrücklich zu nichts Anderem als zur Darſtellung der Idee; eben dieſen Zweck hat er im Auge, eben durch dies Bedürfniß, die Idee als Bild anzuſchauen, wird der Künſtler in Bewegung geſetzt. Die Natur dagegen erzeugt das Bild abſichtslos, willenlos; es wird alſo nicht aus der Freiheit heraus geſchaffen, ſondern entſteht zufällig, durch das Zuſammenwirken von Potenzen, denen es nicht um die ſchöne Form zu thun iſt, welche vielmehr blindlings, mit innerer Nothwendigkeit wirken, unbekümmert darum, ob das entſtehende Bild der äſthetiſchen Anſchauung genüge oder nicht. Wenn ſich alſo Berg und Thal und Wald zu einem ſchönen Ganzen zuſammenfinden, ſo iſt es ſicherlich nicht dieſes Ganze als ſolches, welches die beſonderen Formen geordnet und an einander gereiht, um ein abgeſchloſſenes, befriedigendes Bild dem Beſchauer zu bieten; vielmehr entſteht jede Erhöhung unbekümmert um die andere, weil die wirkenden, natürlichen Gewalten es ſo mit ſich bringen, jeder Baum ſchießt auf, weil der Keim einmal treibt, ſollte er auch die Ausſicht in ein weites, entzückendes Thal verdecken. Hier fallen alſo die einzelnen Theile des Bildes für ſich beziehungslos auseinander; eine zufällige Combination von Bedingungen und Verhältniſſen hat ſie gerade ſo zuſammengeworfen, daß ſich ein Punkt findet, von welchem aus das beſchauende Auge die beſonderen Geſtalten zu einem ſchönen Ganzen vereinigt. Dieſelben natürlichen Kräfte, die hier das Schöne hervorgebracht, bringen auch Combinationen hervor, die, ohne alles äſthetiſches Intereſſe, den Beſchauer durchaus kalt laſſen, weil in ihnen die Energie und die Fülle des natürlichen Lebens nicht prägnant hervortritt. In der Pflanze, in dem Thier gehören die einzelnen Theile ſchon an und für ſich zu einem Ganzen zuſammen; allein dieſelbe Natur, die das

organische Ganze erzeugt, ist es auch wieder, welche gewaltsam den Organismus angreift, ihn verzerrt, verkrüppelt, zu einem häßlichen macht. Der Sturm durchrast den Wald und wirft rücksichtslos die Wipfel der Bäume herunter; der Blitz, die Fluthen haben kein Auge für das Schöne, das sie vernichten oder verderben. Die Natur ist es auch, welche ohne Wahl mit innerer Nothwendigkeit alle möglichen Formen des organischen Lebens entstehen läßt, auch solche Formen, die in ihrer Unklarheit, in ihrer Zwitterhaftigkeit, in ihrer äußeren Disharmonie die ästhetische Anschauung verletzen, widerlich, häßlich sind. Der rücksichtslose Kampf der Natur mit dem Schönen macht die schönen Gestalten, welche sie selbst erzeugt, zu sehr flüchtigen Erscheinungen. Mit dichten Nebeln behängt sie plötzlich das Bild ihrer Berge und Wälder, und gönnt dem Beschauer, welcher sehnsuchtsvoll das Schöne zu sehen verlangt, nur den Anblick einer grauen farblosen Decke. Die Sonne bricht hervor; gerade diese Beleuchtung zeigt die Landschaft in ihrem ganzen Glanze; es ist aber nur ein glücklicher Moment des Zufalls; die Sonne geht ihren Weg, vollkommen gleichgültig gegen den ästhetischen Genuß, den sie bereitet. Jetzt ist das Bild belebt durch eine Gruppe von Thieren; ihre Stellung entspricht vollkommen dem Ganzen. Allein der Hunger und Durst treibt die Thiere davon; oder sie lagern sich so träge und charakterlos, daß sie den Eindruck des Ganzen stören anstatt zu heben. Oder wohl gar kommen Individuen zum Vorschein, die krank und schwach in das sonst so freundliche Bild ein widersprechendes Element hineinwerfen, indem sie einen traurigen, trübseligen Schein über das Ganze verbreiten.

Fünfter Brief.

Ueber die innere Beziehung des ästhetischen Naturgenusses zur künstlerischen Darstellung der Natur.

Lassen Sie uns auf den im vorigen Briefe besprochenen Gegenstand noch einmal zurückkommen!

Wenn man nach dem eigenthümlichen Wesen der Naturschönheit fragt, so kommen hier besonders zwei Gegensätze in Betracht. Einmal bildet die Schönheit der Natur einen Gegensatz zur Schönheit des Menschen. Sie unterscheidet sich von dieser dadurch, daß ihr innerer Gehalt immer nur der Proceß des Lebens ist, der Mensch aber Erscheinung, Ausdruck des freien, selbstbewußten Geistes. Ferner aber fassen sich die Schönheit der Natur und des Menschen zusammen und treten so als das Naturschöne im weiteren Sinne dem Kunstschönen gegenüber. Ganz gewöhnlich spricht man von der natürlichen Schönheit des Menschen im Unterschiede von der Darstellung derselben in der Kunst. Es ist dieser Unterschied dann ganz ähnlich zu fassen, wie ich in meinem vorigen Briefe den Unterschied der Schönheit der Natur von der eines Kunstwerks angab. Alle Momente, welche ich dort hervorhob, haben auch hier ihre Geltung. Die natürliche, unmittelbare Schönheit des Menschen ist das Product von Kräften und Verhältnissen, welche nicht die Schönheit selbst ausdrücklich zum Zweck haben. Sie ist daher in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit, ganz ebenso wie die der schönen Gestaltungen der Natur, eine von Zufälligkeiten aller Art abhängige, höchst vergängliche, flüchtige Erscheinung.

Die menschliche, geistige Schönheit lassen wir hier bei Seite liegen. Auf einen Punkt aber möchte ich Sie noch aufmerksam machen, nämlich auf die innere Beziehung der ästhetischen Anschauung der Natur, des ästhetischen Naturgenusses zu der künstlerischen Behandlung der Natur.

Schon die ästhetische Anschauung der Natur ist eine freie geistige Thätigkeit, indem sie die Natur nicht blos sinnlich auf-

nimmt, ſondern als ein Bild betrachtet, welches allgemeine geiſtige Stimmungen erregt und dieſen entſpricht. In der Natur ſelbſt iſt dieſes Bild die äußere Erſcheinung eines complicirten Proceſſes, eines inneren, natürlich beſtimmten Verlaufs, eines Zuſammenwirkens von einer Menge von Kräften. Die äſthetiſche Anſchauung hebt dieſes Bild aus dieſer ganzen rein natürlichen Vermittelung heraus, ſtellt den äußerlichen Schein für ſich hin, und bezieht ihn unmittelbar auf den allgemeinen ideellen Gehalt. Welche Proceſſe in der Pflanze innerlich vorgehen, der Lauf der Säfte und ihre Erzeugung, die innere Form und Lage der Zellen, dieſes ganze innere Getriebe iſt für den äſthetiſchen Sinn als ſolchen vollkommen gleichgültig; er intereſſirt ſich nur für das Bild der Pflanze, für die reine Oberfläche, wie ſie dem Auge ſich darſtellt. Eben in dieſem Bilde ſieht er die Idee des Lebens nach irgend einer Seite hin verwirklicht. Schon dieſe Abſtraction von den weiteren natürlichen Vermittelungen, welche der äſthetiſche Sinn im Intereſſe für die ſchöne Form als ſolche unwillkürlich vornimmt, iſt offenbar eine Annäherung an die freie, künſtleriſche Production. Der Künſtler zeichnet in der Landſchaft auch nur das reine, äußere Bild, eine gefärbte Oberfläche; um den inneren Organismus der Berge, Pflanzen, Thiere kümmert er ſich nicht. Ob die Kenntniß dieſes inneren Organismus den Künſtler in der Ausführung des Bildes unterſtützen kann, iſt hier zunächſt vollkommen gleichgültig; das Bild als ſolches bleibt immer nur der äußere Schein. Ganz ähnlich verfährt auch die äſthetiſche Anſchauung, indem ſie die unmittelbar gegebene Schönheit der Natur in ſich aufnimmt; ſie zeichnet das Bild in ſich nach, löſt es los von ſeinen inneren natürlichen Bedingungen, und giebt ihm ſo eine ideale, geiſtige Exiſtenz. Schon dies iſt die Production, eine freie Thätigkeit der Phantaſie, wenn dieſe ſich auch zunächſt noch anlehnt an die gegebene Erſcheinung. Die Phantaſie bleibt aber hierbei nicht ſtehen; ihr weſentlich productiver Charakter treibt ſie weiter. Die natürlichen Geſtalten, deren Schönheit mich geiſtig bewegt, ſind mehr oder weniger von meinem Auge entfernt. Schon dadurch entgehen mir eine Menge von Einzelnheiten. Ich ſehe den Gegenſtand nicht in ſeiner vollen natürlichen Beſtimmtheit, mit allen den Erhöhungen

und Vertiefungen, in dem ganzen ſpeciellen Farbenwechſel, wie ihn die Natur gebildet. Der äſthetiſche Sinn verlangt gar nicht nach einer genauen, mikroſkopiſchen Unterſuchung der natürlichen Geſtalt; es fällt ihm nicht ein, jedes Blatt des Baumes im Einzelnen zu betrachten und durchzunehmen, um dann zur Anſchauung des Ganzen zurückzutreten. Vielmehr arbeitet ſogleich die Phantaſie an der innerlichen, freien Zeichnung des Bildes; ſie vertieft ſich in das Ganze, und giebt ſich der geiſtigen Stimmung hin, welche dieſes in ihr lebendig gemacht hat. Entſchieden iſt daher jede äſthetiſche Anſchauung, wenn auch ohne alle Abſicht, ohne ausdrückliches Bewußtſein, *idealiſirend*. Sie überſieht in ihrem Bedürfniß, die Idee leibhaftig vor ſich zu ſehen, die mannichfachen Mängel im Einzelnen, welche die natürliche Geſtalt vom Ideale trennen; ſie ſchaut in das einzelne Bild das Allgemeine hinein und erhebt dieſes durch eigene ſchöpferiſche Energie zur Einheit mit der Idee. Natürlich iſt hier dieſe ſchöpferiſche Thätigkeit der Phantaſie weſentlich beſchränkt durch den gegebenen Gegenſtand; ſie kann ſich nur auf Einzelnes beziehen, auf die ſpeciellere Durchführung des Ganzen, welche in dem Gegenſtande ſelbſt nicht beſtimmt hervortritt. Auch hier ſtellt ſich uns in der *künſtleriſchen* Behandlung der Natur das Ziel dar, nach welchem die Phantaſie durchgängig in der Anſchauung der natürlichen Schönheit hinſtrebt. Der wahre Künſtler vertieft ſich mit aller Innigkeit in das gegebene Bild; allein eben dieſe Vertiefung treibt, da ſie das Schöne ſucht, nothwendig dazu fort, das gegebene Bild von der Zufälligkeit und äußerlichen Bedingtheit zu befreien, durch welche es mehr oder weniger unvollkommen, den ideellen Gehalt immer nur annähernd ausdrückt. Im Künſtler wird dieſe freie, geiſtige Vertiefung zur wirklich ſchöpferiſchen Energie; die Zeichnung, welche er vom natürlichen Bilde giebt, iſt Beides, ſie iſt aus der Anſchauung entnommen und ein Product der Phantaſie; iſt dem natürlichen Bilde treffend ähnlich und doch kein bloßer Abdruck, keine kahle Nachahmung — es iſt das Bild in ſeiner vollen *ideellen* Beſtimmtheit, in ſeiner ganzen Schönheit, befreit von der endlichen Trübung.

Entſchieden vollendet ſich erſt in der Kunſt der Begriff des Schönen; denn erſt in ihr wird die ſinnliche Form durch und

nimmt, sondern als ein Bild betrachtet, welches allgemeine geistige Stimmungen erregt und diesen entspricht. In der Natur selbst ist dieses Bild die äußere Erscheinung eines complicirten Processes, eines inneren, natürlich bestimmten Verlaufs, eines Zusammenwirkens von einer Menge von Kräften. Die ästhetische Anschauung hebt dieses Bild aus dieser ganzen rein natürlichen Vermittelung heraus, stellt den äußerlichen Schein für sich hin, und bezieht ihn unmittelbar auf den allgemeinen idealen Gehalt. Welche Processe in der Pflanze innerlich vorgehen, der Lauf der Säfte und ihre Erzeugung, die innere Form und Lage der Zellen, dieses ganze innere Getriebe ist für den ästhetischen Sinn als solchen vollkommen gleichgültig; er [illegible] sich nur für das Bild der Pflanze, für die reine [illegible] fläche, wie sie dem Auge sich darstellt. Eben in diesem [illegible] er die Idee des Lebens nach irgend einer Seite [illegible] wirklich. Schon diese Abstraction von den weiteren [illegible] Vermittelungen, welche der ästhetische Sinn im [illegible] die schöne Form als solche unwillkürlich vornimmt [illegible] eine Annäherung an die freie, künstlerische Pr[illegible] Künstler zeichnet in der Landschaft auch nur [illegible] Bild, eine gefärbte Oberfläche; um den in[illegible] der Berge, Pflanzen, Thiere kümmert er [illegible] Kenntniß dieses inneren Organismus den [illegible] führung des Bildes unterstützen kann, i[illegible] men gleichgültig; das Bild als sol[illegible] äußere Schein. Ganz ähnlich verf[illegible] schauung, indem sie die unmitt[illegible] Natur in sich aufnimmt; sie [illegible] löst es los von seinen inner[illegible] giebt ihm so eine ideale, [illegible] Production, eine freie T[illegible] auch zunächst noch an[illegible] Phantasie bleibt aber [illegible] ductiver Charakter [illegible] deren Schönheit [illegible] von meinem [illegible] Menge von [illegible] seiner vol[illegible]

Idee nicht

npirische Na-
ie.

ankündigen, daß
nehmen wird. Der
en Naturwissenschaft
. Und doch wünschte
ur flüchtig durchsehen
Sie wissen, ich bin ein
o mehr liegt mir daran,
der Naturphilosophie in

rachtung hat im Allgemei-
er Natur zu erkennen.
geht in der Verfolgung die-
chtung der Natur aus. Die
n, und so müssen wir ihr auch
len wir sie aufnehmen, wie sie
n diese Beobachtung hat zugleich
des Erkennens. Sie ist also
merken auf diese oder jene Naturer-
erfolgt die Gestalten der Natur nach
g, betrachtet Vollständig-
en zu ein immer mit
. Die wis-
gangspunkt,
inzelne, sinn-
richtet, ist es
sucht in ihm

durch zum Bilde der Idee. Die Schönheit der Natur wird vom Ideale immer entfernt bleiben, weil die sinnliche Form, in welcher sie den ideellen Gehalt darstellt, nur ein Product rein natürlicher, sich äußerlich bedingender und bekämpfender Mächte ist. Gerade hierdurch erhält nun aber auch der Genuß an der Schönheit der Natur seinen eigenthümlichen Charakter. Einem Producte der Kunst gegenüber habe ich keine anderen Interessen als die Anschauung des Schönen selbst. Denn das Sinnliche, welches mir hier entgegentritt, hat keine andere Bedeutung, keinen anderen Werth als eben diesen, reines Bild der Idee zu sein. Im Anschauen desselben werde ich von der Idee selbst ergriffen, werde erhoben, hinausgerückt über die ganze Region des individuellen, sinnlichen Lebens. Die sinnliche Form der natürlichen Schönheit dagegen geht nicht auf in diesem einen Zweck, Bild der Idee zu sein; sie ist zugleich eine natürlich erzeugte, lebendige Gestalt, durch und durch Fleisch und Blut, ein innerlich organisirtes Wesen, zu welchem ich nicht blos eine ästhetische, sondern zugleich sinnlich lebendige Beziehung habe. Mag daher immerhin die ästhetische Anschauung der Natur auf dem Wege zur künstlerischen Production begriffen sein — so lange sie diese nicht wirklich erreicht, behält sie immer zugleich den Charakter der unmittelbaren sinnlichen Lebendigkeit. Im Anschauen der wirklichen, natürlichen Berge, Thäler und Wälder wird mir noch ganz anders zu Muthe als im Anschauen eines künstlerisch vollendeten Gemäldes der Natur. Ich empfinde die Frische der Luft, meine Brust dehnt sich aus und zieht mit vollen Zügen den erquickenden Duft des Waldes in sich; ich lausche dem Gewirr der Töne, welche von nah' und fern mein Ohr treffen, ich verfolge den ganzen Wechsel des natürlichen Lebens, ich bin durch und durch betheiligt an dem ganzen natürlichen Proceß, und fühle mich darin als lebendiges Wesen. Entschieden geht dieses Lebensgefühl, dieser Lebensgenuß nach einer der künstlerischen Production entgegengesetzten Seite hin; käme er zur Herrschaft, so wäre es mit der ästhetischen Anschauung der Natur vorüber; wird er aber in seinen Schranken zurückgehalten, dem Interesse am Schönen untergeordnet, so bildet er im Subjecte gerade das Moment, welches die Schönheit der Natur von der Schönheit der Kunst unter-

ſcheidet, nämlich das Moment der ſinnlichen, der Idee nicht ſchlechthin unterworfenen Lebendigkeit.

Sechster Brief.

Die wiſſenſchaftliche Naturbetrachtung als empiriſche Naturwiſſenſchaft und Naturphiloſophie.

Für diesmal muß ich Ihnen ſogleich ankündigen, daß mein Brief eine etwas abſtractere Geſtalt annehmen wird. Der Gegenſtand — das Verhältniß der empiriſchen Naturwiſſenſchaft zur Naturphiloſophie — bringt dies mit ſich. Und doch wünſchte ich nicht, daß Sie etwa dieſen Brief nur flüchtig durchſehen und dann bei Seite legen möchten. Sie wiſſen, ich bin ein Verehrer der Naturphiloſophie. Um ſo mehr liegt mir daran, auch Ihnen die weſentliche Tendenz der Naturphiloſophie in das rechte Licht zu ſetzen.

Die wiſſenſchaftliche Naturbetrachtung hat im Allgemeinen den Zweck, das Weſen der Natur zu erkennen. Die empiriſche Naturwiſſenſchaft geht in der Verfolgung dieſes Zweckes von der Beobachtung der Natur aus. Die Natur iſt uns ſinnlich gegeben, und ſo müſſen wir ihr auch ſinnlich gegenübertreten, wollen wir ſie aufnehmen, wie ſie an und für ſich iſt. Allein dieſe Beobachtung hat zugleich den ausdrücklichen Zweck des Erkennens. Sie iſt alſo nicht ein zufälliges Aufmerken auf dieſe oder jene Naturerſcheinung, ſondern ſie verfolgt die Geſtalten der Natur nach allen Seiten ihrer Exiſtenz, betrachtet ſie in ihrer Vollſtändigkeit, in ihren Beziehungen zu einander, und zwar immer mit der Tendenz, das Allgemeine, das Weſen zu finden. Die wiſſenſchaftliche Beobachtung geht alſo über den Ausgangspunkt, den ſie zunächſt nimmt, weſentlich hinaus. Das Einzelne, ſinnlich Gegebene, auf welches ſie zuerſt den Blick richtet, iſt es nicht als ſolches, was ihr Intereſſe ausfüllt; ſie ſucht in ihm

vielmehr das Allgemeine, Conſtante, das Geſetz. Dies Allgemeine offenbart ſich in dem Wechſel und der Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen, es iſt in ihnen gegenwärtig, iſt ihr innerer Grund, ihre Subſtanz, und es kommt nun eben darauf an, ſich daſſelbe in ſeiner ganzen objectiven Wirklichkeit zum Bewußtſein zu bringen. Die ganze Kunſt der Beobachtung, die verſchiedenen Wege und Mittel, welche ſie anwendet, haben nur dieſen Zweck: es ſoll das Allgemeine, wie es ein wirkliches Geſetz der Natur iſt, gereinigt von allen willkürlichen Zuſätzen des ſubjectiven Vorſtellens und Denkens, ſich herausſtellen, ſich als ſolches, als objective, factiſche Potenz der Natur offenbaren. Vor Allem ſpielt das Experiment in der wiſſenſchaftlichen Beobachtung der Natur eine wichtige Rolle. Durch das Experiment bringe ich dieſelbe Erſcheinung immer von Neuem hervor. Zugleich reducire ich ſie auf ihre einfachſten weſentlichen Bedingungen, löſe ſie von der unmittelbaren Verwickelung mit anderen los, ſetze ſie aber auch wieder in Beziehung dazu, führe ſie durch die ganze Aeußerlichkeit der Umſtände und die verſchiedenen Modificationen, die ſie erleidet, hindurch, um ſie in ihrer vollſtändigen Beſtimmtheit, in ihrem conſtanten, geſetzlichen Verlauf zu erfaſſen.

Die empiriſche Naturwiſſenſchaft giebt dem Allgemeinen, welches ſie auf dem Wege der Beobachtung findet, eine verſchiedene Form. Zunächſt ſucht ſie die Geſtalten der Natur zu ordnen, nach allgemeinen Unterſchieden von einander zu trennen und zuſammenzufaſſen. Die Natur theilt ſich dadurch in verſchiedene Reiche, und jedes Reich der Natur wieder in verſchiedene Gattungen, Klaſſen, Arten. Die Syſteme, welche die Wiſſenſchaft hierdurch gewinnt, ſollen nicht blos die Bedeutung einer willkürlichen Claſſification haben, nicht blos den Zweck, den Reichthum der Erſcheinungen leichter überſehen zu können; vielmehr ſollen ſie die Gliederung der Natur ſelbſt ſein, keine künſtlichen, ſondern natürliche Syſteme. Ebenſo wie in der wiſſenſchaftlichen Betrachtung der Geſchichte die Epochen, in welche der Hiſtoriker das ganze Material des Geſchehenen eintheilt, die weſentlichen Stationen der geiſtigen Entwickelungen ſelbſt darſtellen ſollen, ebenſo ſollen auch die Gattungen und Arten der Mineralien, der Pflanzen und Thiere nicht nach äußerlichen

zufälligen Gesichtspunkten bestimmt werden, sondern nach objectiven, charakteristischen, in der Sache selbst liegenden Unterschieden. Weiter führt die empirische Naturwissenschaft die Erscheinungen auf Kräfte und Gesetze zurück. Die Kraft ist der innere Grund bestimmter Erscheinungen; sie ist also wesentlich ein Allgemeines, Ideelles, welches aber aus seiner Innerlichkeit heraustritt, und in bestimmter Weise in der sinnlichen Erscheinung sich äußert. Specifisch unterschiedene Erscheinungen setzen auch unterschiedene Kräfte voraus, und so nimmt die Empirie eine Menge von Kräften an, deren Inhalt durch den Unterschied der Erscheinungen selbst bestimmt wird. Oft sehen bestimmte Erscheinungen zunächst sehr verschieden aus, die bei genauerer Untersuchung nur als verschiedene Modificationen ein und derselben Kraft zu betrachten sind. Ebenso sehr findet aber auch das Umgekehrte statt. Das Gesetz drückt den constanten Verlauf bestimmter Erscheinungen aus. Es ist also ebenfalls ein Allgemeines, welches in aller Veränderlichkeit, in allem Wechsel der Erscheinungen identisch bleibt, welches durch die verschiedenen Formen, in welchen es sich in den einzelnen Dingen darstellt, nie alterirt wird, sich vielmehr immer mit derselben Energie geltend macht. Entschieden soll das Gesetz nicht blos eine Regel sein, eine subjective Abstraction, welche Ausnahmen erleidet, sondern eine der Natur selbst immanente Potenz, eine objective Nothwendigkeit. Eine weitere allgemeine Form der Empirie ist die Hypothese. Auch durch sie wird ein bestimmter Kreis von Erscheinungen zusammengefaßt und auf ein und denselben allgemeinen Grund zurückgeführt. Dieser Grund ist ein hypothetischer, wenn die Erscheinungen nicht mit unabweisbarer Nothwendigkeit auf ihn hinweisen, wenn es also immer noch möglich ist, dieselben aus anderen Annahmen herzuleiten. Jeder Hypothese steht daher immer noch eine andere gegenüber.

Die Naturphilosophie giebt vollkommen zu, daß die Natur ohne die umfassendste Beobachtung nicht erkannt werden kann. Entschieden geht alle Erkenntniß von der Erfahrung aus, und nur das Denken vermag in das Wesen der Natur einzudringen, welches die Resultate der empirischen Untersuchung sich vollständig angeeignet hat. Die Naturphilosophie unter-

ſcheidet ſich von der empiriſchen Naturwiſſenſchaft zunächſt nur dadurch, daß ſie ſich die Aufgabe, um deren Löſung es ſich hier handelt, nach allen ihren Momenten zum klarſten Bewußtſein zu bringen ſucht. Sie findet in der ganzen Methode der empiriſchen Wiſſenſchaft eine Menge von unausgeführten Anſätzen und ungelöſten Schwierigkeiten, eine Menge von Problemen, auf welche tiefer einzugehen iſt, ſoll die Erkenntniß der Natur zu der Beſtimmtheit und Klarheit ſich erheben, welche die Wiſſenſchaft weſentlich fordern muß. Sogleich das Erkennen der Natur überhaupt enthält die Auflöſung eines Gegenſatzes in ſich, welcher nicht etwa blos für den Proceß des Erkennens, ſondern für das Weſen der Natur ſelbſt von der allgemeinſten Bedeutung iſt. Auch die empiriſche Forſchung hat es im Grunde immer mit der Auflöſung dieſes Gegenſatzes zu thun; das philoſophiſche Denken hebt ihn aus ſeiner Unbeſtimmtheit hervor, giebt ihm die Bedeutung, die ihm gebührt, um ihn deſto ſicherer und durchgreifender löſen zu können. Auch die Empirie nämlich geht vom Einzelnen zum Allgemeinen fort. Das Einzelne iſt ein ſinnliches, materielles, unmittelbar räumlich exiſtirendes. Das Allgemeine, — die Kräfte, Geſetze — iſt entſchieden als ſolches nicht ſinnlich und materiell, vielmehr unſinnlich, immateriell, ideell. Offenbar würde es ſchlechthin unmöglich ſein, die Natur durch das ſubjective Denken irgend wie zu erfaſſen, wenn ſie mit dieſem nur im abſoluten Gegenſatz ſtände, wenn ſie alſo als ſchlechthin ſinnliches, materielles Sein das Allgemeine, Immaterielle, Ideelle nur von ſich ausſchlöſſe. Sobald wir aber der Materie Kräfte geben, ſobald wir in dem Wechſel der Erſcheinungen nothwendige Geſetze, in den verſchiedenen Reichen der Natur eine vernünftige ſyſtematiſche Ordnung anerkennen, ſo geſtehen wir damit auch unzweifelhaft der Natur immaterielle, ideelle Potenzen zu. Wollten wir dies nicht, ſo müßten wir alle dieſe allgemeinen Formen wieder in unſer Denken zurücknehmen, müßten ſie als rein ſubjective Geſichtspunkte betrachten, die im Grunde auf die Natur nicht angewandt werden dürften. Damit könnte denn aber auch von einem Erkennen der Natur nicht weiter die Rede ſein. Die empiriſche Naturwiſſenſchaft pflegt, obwohl ſie, beſonders in der neueren Zeit, bisweilen geneigt iſt, das Innere der Natur als ein unerkennbares zu be-

zeichnen, überwiegend ſich unbefangen zu dieſem Gegenſatz zu ſtellen. Sie beobachtet und denkt, und ebenſo iſt auch die Natur ſinnlich und unſinnlich, materiell und immateriell; beide entgegengeſetzte Seiten liegen ruhig neben einander, ohne ſich zu ſtören und gegenſeitig aufzuheben. Die Naturphiloſophie ſieht in dieſem äußerlichen Nebeneinanderſein jener entgegengeſetzten Elemente einen unaufgelöſten Widerſpruch. Sie fordert daher, daß dieſe Elemente mit einander vermittelt, in inneren, begrifflichen Zuſammenhang mit einander geſetzt werden. Sie fragt alſo ausdrücklich: Wie kommt das materielle Sein, welches wir gewöhnlich als ein ſchlechthin unthätiges, träges, von aller inneren Energie verlaſſenes anſehen, von welchem wir behaupten, daß es nur von Außen, durch einen äußeren mechaniſchen Proceß in Thätigkeit geſetzt werde, zu dem Beſitz von inneren Kräften? Wie iſt es möglich, daß die Körper, wenn ſie wirklich in die räumliche, träge Exiſtenz aufgehen, doch als ſchwer ſich gegenſeitig anziehen? Daß ſie, wie in den Proceſſen der Polarität, auf einander hinweiſen, ſich abſtoßen und ſich zu vereinigen ſtreben? Wie vollends vermag die Materie zu einem lebendigen Organismus zu werden, ſich ſelbſt zu empfinden, wenn ſie durch und durch nur äußerliches, träges, kraftloſes Sein iſt? Und wie vermögen die allgemeinen Geſetze eine Gewalt über die Materie auszuüben, in dieſelbe einzudringen, wenn dieſe, nur mit ſich erfüllt, das Ideelle ſchlechthin ausſchließt? Muß daher nicht die Materie an und für ſich ſchon in eine innere Beziehung zum Ideellen geſetzt werden? ihr Weſen, ihr Begriff alſo ſo gefaßt, daß ſie das Ideelle nicht nur neben oder außer ſich hat, ſondern als ihr eigenes Moment umſchließt? Damit wäre aber auch das Allgemeine, Ideelle nicht mehr dem Materiellen ſchlechthin entgegen zu ſetzen, ſondern als ein Proceß zu beſtimmen, in welchem die träge Aeußerlichkeit des Materiellen enthalten, aber zugleich bekämpft, von Innen heraus überwunden wird. Sind Materielles und Ideelles in dieſem inneren, weſentlichen Zuſammenhange, ſind ſie im Grunde nur die verſchiedenen Seiten, Momente *eines* Begriffs, ſo iſt damit offenbar der Widerſpruch ihres bloßen Nebeneinanderſeins aufgelöſt. Auch müſſen wir nothwendig zugeſtehen, daß wir eine Einſicht in die *wirkliche* Natur erſt dann gewonnen haben, wenn wir jenen

inneren Zuſammenhang, wie er an und für ſich in der Sache ſelbſt enthalten iſt, uns zum Bewußtſein gebracht haben. So lange wir dagegen Materielles und Ideelles nur neben einander hinſtellen, nur äußerlich mit einander verbinden, ſo dürfen wir uns nicht rühmen, die Natur zu nehmen wie ſie iſt, mögen wir auch noch ſo ernſtlich bemüht geweſen ſein, alle ſubjectiven Gedanken in unſeren empiriſchen Unterſuchungen entfernt zu halten.

An dieſe Frage nach dem inneren Zuſammenhange der in der Natur ſich unmittelbar darbietenden entgegengeſetzten Elemente knüpfen ſich ſogleich noch andere an. In dem begrifflichen Zuſammenhange liegt immer eine innere Nothwendigkeit. Hängt die Materie ihrem Weſen nach mit dem Ideellen zuſammen, ſo kann ſie nirgends iſolirt, als eine ſelbſtändige Geſtalt auftreten; nur als thätig, als geſetzlich formirt kann ſie exiſtiren. Müſſen wir nun von den beſonderen Geſetzen und Kräften der Natur nicht etwas Aehnliches behaupten? Entſchieden liegt ſchon in der empiriſchen Naturwiſſenſchaft die Tendenz, die allgemeinen Formen der Natur, welche ſie durch Beobachtung gefunden, eben darum, weil ſie ſich als conſtante, unveränderliche zeigen, auch als nothwendige zu faſſen. Die beſtimmte Kraft hat nothwendig eine beſtimmte Wirkung; das Geſetz duldet keine Ausnahmen, ſondern bricht, ſo verſchieden es ſich auch durch äußerliche Verhältniſſe in ſeiner Erſcheinung geſtalten mag, doch immer mit derſelben unüberwindlichen Energie hervor. Die Naturphiloſophie treibt auch hier die empiriſche Unterſuchung nur zur Beſtimmtheit, zur Entſchiedenheit fort. Sie fragt nämlich ausdrücklich: *ſind die factiſchen allgemeinen Formen der Natur unbedingt nothwendige oder nicht?* Dieſe Frage iſt es vor Allem, welche am einfachſten den Uebergang aus der empiriſchen Forſchung in die philoſophiſche vermittelt. Sobald ich mich denkend zur Natur ſtelle, ſo drängt ſich auch jene Frage mit Nothwendigkeit auf. Für die Vorſtellung und Phantaſie behalten die verſchiedenen Formen der Natur immer die Möglichkeit in ſich, ebenſo gut auch anders ſein zu können. Die Phantaſie entwirft ſich Bilder von Pflanzen, Thieren, welche die Natur ſelbſt nie producirt, welche ſie aber — nach der Meinung der Phantaſie — ſehr wohl produciren konnte. Ebenſo konnte ſich das Syſtem

der Planeten, ihre Bewegung und der geſetzliche Verlauf derſelben auch noch ganz anders geſtalten, die Körper konnten überhaupt mit anderen Kräften ausgeſtattet werden, als ſie es wirklich ſind. Warum die Natur gerade dieſe Formen angenommen, welche ſie jetzt uns zeigt, darnach fragt die Phantaſie entweder gar nicht, oder ſie iſt ſogleich bereit, dieſe Frage durch die Annahme einer willkürlich wirkenden göttlichen Schöpferkraft zu beantworten. Sobald ich die Natur *erkennen* will, frage ich nach weiteren natürlichen Gründen und Urſachen. Mit jedem Schritt, den ich in dieſer Erkenntniß vorwärts thue, ſchränkt ſich auch die Möglichkeit ein, die Natur ganz anders geſtaltet zu denken, die allgemeinen Formen treten immer mehr in einen inneren Zuſammenhang, erſcheinen immer mehr als die nothwendigen Folgen der Geſammtheit der natürlichen Kräfte.

Für den Werth und die Bedeutung der Naturphiloſophie iſt es nun vor Allem von Wichtigkeit, daß über die wirkliche, unbedingte Nothwendigkeit der factiſchen allgemeinen Formen der Natur durch eine rein empiriſche Unterſuchung unmöglich entſchieden werden kann. Indem nämlich die empiriſche Methode das Allgemeine aus der Beobachtung der gegebenen Erſcheinungen abſtrahirt, ſo hat daſſelbe, in dieſer Weiſe gefunden, im Grunde immer nur die Bedeutung, ein *factiſch Gemeinſames* zu ſein; d. h. es iſt factiſch in vielen einzelnen Erſcheinungen da, daß es aber nothwendig ſo ſein muß, daß es durch eine innere, unbedingte Nothwendigkeit ſich ſelbſt hervorbringt, dies iſt durch das Vorfinden deſſelben entſchieden nicht im Entfernteſten erwieſen. Ich finde z. B. das Geſetz, daß alle Planeten ſich in einer Ellipſe um die Sonne bewegen. Von dieſem Geſetze zeigt mir die Beobachtung nie eine Ausnahme. Bin ich aber dadurch ſchon zu der Behauptung berechtigt, daß die Planeten ſich *nur* in einer Ellipſe um die Sonne bewegen können? Sicherlich nicht. Höchſtens kann ich die Vermuthung einer ſolchen Nothwendigkeit aufſtellen, und von dieſer aus nach weiteren beſtimmenden Urſachen jenes Geſetzes fragen. Wenn ich nun verſchiedene Kräfte annehme, um das Geſetz zu erklären, z. B. die Kräfte der Anziehung und Abſtoßung, und dieſe Kräfte gerade in einem ſolchen Verhältniß zu einander denke, daß die Bewegung in der Ellipſe das mathematiſch nothwendige Reſultat iſt, ſo

bin ich auch dadurch dem Beweise der Nothwendigkeit jenes Gesetzes im Grunde nicht einen Schritt näher gerückt. Denn offenbar habe ich diese Kräfte und ihr bestimmtes quantitatives Verhältniß zu einander doch wieder nur aus dem gegebenen Factum abstrahirt. Wäre dies Factum ein anderes, so würde ich andere Kräfte angenommen oder ihr Verhältniß zu einander anders bestimmt haben. Woher also will ich wissen, daß diese Kräfte selbst schlechthin nothwendige sind? Ebenso übereilt aber wäre es, wollte ich eben daraus, daß sich auf diesem Wege eine solche Nothwendigkeit nicht ergiebt, sogleich den Schluß ziehen, daß jenes Gesetz überhaupt nicht ein unbedingt nothwendiges sei, daß sich die Planeten etwa auch in einem Kreise um die Sonne bewegen könnten. Denn offenbar entsteht diese Möglichkeit für mich eben nur daraus, daß ich die Kräfte nur aus dem gegebenen Factum abstrahire, d. h. sie entsteht aus der bestimmten Weise meiner Reflexion, welche an eine Nothwendigkeit überhaupt nicht heranreicht. So lange ich also keinen anderen Weg einschlage, muß ich in aller Bescheidenheit die Frage nach der unbedingten Nothwendigkeit der factischen Gesetze überhaupt unentschieden lassen, somit eine solche Nothwendigkeit weder behaupten noch leugnen.

Und doch kann ich auch wieder diese Frage unmöglich als eine gleichgültige, interesselose bei Seite schieben. Auch die empirische Naturwissenschaft will die Natur erkennen, wie sie wirklich ist. Somit wird sie auch zu der Frage hingetrieben: sind die Gesetze der Natur an und für sich unbedingt nothwendige oder nicht? Allerdings ist diese Nothwendigkeit kein sinnlich gegebenes, ja kein empirisch zu beweisendes Factum, und trotzdem kann dieselbe die natürlichen Erscheinungen durchdringen, kann factisch in ihnen gegenwärtig sein, so daß nur derjenige die Natur aufnimmt wie sie wirklich ist, nur derjenige sich frei macht von seinen subjectiven, willkürlichen Gedanken, welcher eben jene Nothwendigkeit in der Natur sich zur Einsicht zu bringen vermag. Auf welchem Wege ist nun aber diese Einsicht zu gewinnen? Offenbar muß ich vor Allem über die verschiedenen Gesetze der Natur zum allgemeinen Begriffe der Natur hinausgehen; gelingt es mir, in diesem allgemeinen Begriffe jene Gesetze selbst nachzuweisen, als von ihm umfaßt und

eingeſchloſſen, ſo würden dieſelben hierdurch als im Weſen der Natur ſchlechthin begründet, als durch dies Weſen nothwendig geſetzt erſcheinen. Weiter ab treibt mich dieſe Betrachtung auch über den Begriff der Natur hinaus zum Begriffe des Wirklichen überhaupt hin. Ich muß das Weſen des Wirklichen im Allgemeinen zu ergründen ſuchen, um von ihm aus über die Nothwendigkeit der natürlichen Wirklichkeit zu entſcheiden. Wir ſehen ohne Weiteres: Es knüpfen ſich an jene Frage eine Menge von Problemen an, deren Löſung, ſo wichtig ſie für die vollſtändige Erkenntniß der Natur auch ſein mag, doch auf Gebiete hinüberführt, die zunächſt der Betrachtung der Natur ſelbſt fern liegen. Die philoſophiſche Erkenntniß der Natur kann ſich unmöglich von dieſem inneren Zuſammenhange mit den anderen philoſophiſchen Disciplinen, vor Allem von der Logik, Metaphyſik und Pſychologie losmachen. Sie iſt nur Philoſophie in dieſem Zuſammenhange des ganzen wiſſenſchaftlichen Syſtems, und kann daher auch nur demjenigen befriedigende Aufſchlüſſe über das Weſen der Natur gewähren, der ſich in den ganzen Verlauf der philoſophiſchen Unterſuchung vertieft.

Man pflegt den Unterſchied zwiſchen der empiriſchen Naturwiſſenſchaft und der Naturphiloſophie wohl einfach dahin anzugeben, daß die erſtere die Natur a posteriori — durch Beobachtung und Erfahrung — zu erkennen ſuche, die zweite dagegen die Natur a priori, aus dem reinen Gedanken conſtruire oder deducire. Schon aus dem Vorigen erhellt, was man unter dieſer Conſtruction a priori eigentlich zu verſtehen hat. Abgeſehen davon, daß es auch in der Philoſophie eine empiriſche Richtung giebt, welcher die empiriſche Methode als höchſte gilt, ſo fällt es doch auch dem philoſophiſchen Idealismus nicht ein, die verſchiedenen Geſtaltungen der Natur etwa durch bloßes Nachdenken ohne Kenntniß der gegebenen Natur auffinden zu wollen. Vielmehr beſteht, was man Conſtruction a priori nennt, nur in dem Beſtreben, die allgemeinen Formen und Geſetze der Natur mit der Idee des Wirklichen überhaupt in Beziehung zu ſetzen und ſie dadurch als nothwendige aufzuweiſen. Man darf dies Beſtreben unmöglich als ein der empiriſchen Naturwiſſenſchaft ſchlechthin entgegengeſetztes anſehen. Im Gegentheil, es iſt eine weitere Fortſetzung, eine Vollendung, ein Abſchluß der

Empirie. Denn es hat nur den Zweck, die Natur in ihrer objectiven Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen, dem ſubjectiven Bewußtſein aufzuſchließen. Die Naturphiloſophie ſtimmt vollkommen der Forderung der Empirie bei, man ſolle die Natur aufnehmen wie ſie iſt. Dies Aufnehmen iſt nun aber keine ſo einfache und leichte Sache. Es verlangt vom Subjecte, daß es alle ſeine individuellen Vorſtellungen und willkürlichen Meinungen fortwerfe, daß es ſich ſchlechthin vorurtheilsfrei zum Objecte verhalte, daſſelbe in ſich wirken laſſe, ohne von ſeinen ſubjectiven Intereſſen, Einfällen etwas hinzu zu thun. Entſchieden iſt dieſe Vorurtheilsloſigkeit, dieſe Freiheit von endlichen, einſeitigen Vorſtellungen durch einen einfachen kräftigen Entſchluß ſo ohne Weiteres nicht zu erreichen. Vielmehr will dieſelbe mühſam und in allem Ernſte der Ueberlegung erarbeitet werden. Von meinen vorgefaßten Meinungen und Vorſtellungen komme ich erſt wirklich los, wenn ich das Einſeitige, Widerſprechende, Unklare derſelben mir zum Bewußtſein bringe, wenn ich alſo kritiſch auf ſie eingehe, wenn ich ſie analyſire, in inneren Zuſammenhang ſetze; d. h. ich komme erſt durch das Denken von ihnen los, durch eine Thätigkeit, die freilich jedem geiſtigen Individuum unmittelbar gegeben, deren Entwickelung und Ausbildung aber eben nichts Anderes iſt als Philoſophie. Das blos ſinnliche Aufnehmen der Natur iſt entſchieden keine Naturwiſſenſchaft; vorurtheilslos mag es freilich ſein, es iſt aber ebenſo ſehr auch urtheilslos. Das Aufnehmen muß ein urtheilendes, denkendes ſein, und ſo verlangt es denn auch nothwendig die Entwickelung, Bildung des Denkens. Die Natur iſt an und für ſich nicht blos ſinnliches Sein, ſondern von dem Allgemeinen, Geſetzlichen, Ideellen durchdrungen; um dies zu ſehen, reichen meine ſinnlichen Augen nicht aus, ich muß die Augen des denkenden Geiſtes öffnen. Und iſt dies Ideelle weiter ein Nothwendiges in ſich, nicht bedingt durch das Einzelne der ſinnlichen Erſcheinung, ſondern umgekehrt ein Selbſtändiges, Energiſches, die ſinnliche Erſcheinung Setzendes und Bedingendes, ſo muß ich auch in meinem Denken einen Weg entdecken, durch welchen ich daſſelbe nicht blos durch Abſtraction aus dem Einzelnen entſtehen laſſe, ſondern als freien, ſich ſelbſt ſetzenden Proceß, als einen Proceß a priori, darſtelle.

Man macht der philoſophiſchen Conſtruction der Natur vor Allem den Vorwurf, daß ſie wiederholt Erſcheinungen als nothwendig zu beweiſen geſucht habe, welche ſich durch weitere empiriſche Unterſuchung als unfactiſch erwieſen hätten. Ohne Zweifel haben ſich die Philoſophen vielfach übereilt, ganz ebenſo wie die Empiriker. Man darf aber weiter nicht überſehen, daß es eine Beſchränktheit giebt, welche keinem Einzelnen zum Vorwurf zu machen iſt, nämlich die in der hiſtoriſchen Entwickelung des Geiſtes nothwendig liegende. Die Entwickelung des Denkens geht ebenſo wie die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes überhaupt durch nothwendige Stufen hindurch. Alle dieſe Stufen haben ihren Werth und ihr hiſtoriſches Recht. Das einzelne Subject kann ſich ihnen unmöglich entziehen, kann ſie nicht überſpringen, vielmehr ſind diejenigen Individuen gerade die bedeutendſten, die freieſten, geiſtvollſten, welche dieſe nothwendigen Stufen in ihrer ganzen Beſtimmtheit zur Darſtellung bringen, von ihnen heraus handeln, ſie als das Weſen des Geiſtes ausſprechen und zum allgemeinen Bewußtſein erheben. Mit den nothwendigen Stationen der philoſophiſchen Entwickelung ſind aber immer auch beſtimmte allgemeine Principien für die Naturbetrachtung gegeben, von denen aus die Unterſcheidung des Nothwendigen und Nichtnothwendigen, blos äußerlich Bedingten ſich verſchieden geſtaltet. Man muß nicht meinen, daß man ſich von dieſer Beſchränktheit des Denkens, in welcher Geſtalten der Natur als nicht nothwendig erſcheinen, die es wirklich ſind und umgekehrt, etwa ſchon dadurch frei macht, daß man dieſe Frage nach der Nothwendigkeit der Natur gar nicht aufwirft. Denn offenbar bleibt man damit immer nur vor dieſer Endlichkeit ſtehen, iſt aber nimmermehr darüber hinaus. Die Endlichkeit philoſophiſcher Principien kann ich immer nur durch höhere, vollendetere Principien überwinden, nicht durch ein auf halbem Wege ſtehen bleibendes, auf das Princip überhaupt nicht eingehendes Denken. So ſehen wir denn auch aus der Zuſammenſtellung der Geſchichte der empiriſchen Naturwiſſenſchaft mit der Geſchichte der Naturphiloſophie ganz unleugbar, daß die Reflexionen der Empirie, die Gedanken, Kategorien, welche ſie angewandt, um die Natur wiſſenſchaftlich zu erkennen, auch ohne daß das Subject ein Bewußtſein darüber hat, ſich an den Ver-

lauf der philoſophiſchen Entwickelung anlehnen, daß auch diejenigen, welche von der Empirie ausdrücklich verlangen, ſie ſolle ſich hüten vor aller Metaphyſik, doch innerhalb beſtimmter philoſophiſcher Principien ſich bewegen, daß ſie alſo von der Beſchränktheit, der ſie entfliehen wollen, nur ſcheinbar frei ſind. Ja ſelbſt die epochemachenden Entdeckungen der Empirie — eine Region, in welcher die Empirie am freieſten von aller Philoſophie zu ſein meint — nehmen im Allgemeinen einen der Entwickelung des wiſſenſchaftlichen Denkens analogen, entſprechenden Verlauf. Natürlich nicht in dem Sinne, daß ſie etwa durch das philoſophiſche Denken ſelbſt producirt wären, ſondern ſie ſind die Producte ein und deſſelben Geiſtes, welcher in allen ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen und Aeußerungen denſelben Gang der Entwickelung nimmt, weil dies ſein nothwendiges, weſentliches Geſetz iſt.

Siebenter Brief.

Das Verhältniß der verſchiedenen Auffaſſungsweiſen der Natur zu einander.

Ich habe Ihnen bisher die verſchiedenen Auffaſſungsweiſen der Natur nach ihrer Eigenthümlichkeit zu charakteriſiren verſucht. In allen macht ſich eine ſpecifiſch beſtimmte, weſentliche Thätigkeit des Geiſtes geltend. Der Geiſt iſt wollend, fühlend, anſchauend, denkend; jede dieſer geiſtigen Formen producirt auch eine beſtimmte Form der Naturbetrachtung. Ferner aber habe ich auch darauf hingewieſen, wie alle dieſe verſchiedenen Weiſen, in welchen ſich der Menſch die Natur aneignet, in der Natur ſelbſt ihre Berechtigung haben, wie die Natur durch ihre eigenen immanenten Unterſchiede die verſchiedenen geiſtigen Kräfte in Thätigkeit ſetzt und ſich ihnen anlegt.

Um uns den Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Stellungen des Menſchen zur Natur noch näher klar zu machen,

wäre vor Allem eine äußere Beziehung derſelben zu einander von einer inneren, weſentlichen zu unterſcheiden. Zunächſt wirken offenbar alle jene Formen der Naturbetrachtung äußerlich auf einander ein, ſich gegenſeitig anregend und fördernd. Die Tendenz, die Natur praktiſch zu überwinden und zum Genuſſe zuzubereiten, hat von jeher auch den theoretiſchen Geiſt in Bewegung geſetzt, hat Verſuche hervorgerufen, an welche ſich wichtige theoretiſche Entdeckungen angeknüpft. Ebenſo fördert die theoretiſche Erkenntniß der Natur offenbar auch die praktiſche Bearbeitung derſelben. Denn je umfaſſender ich die Geſetze der Natur erkenne, deſto fähiger bin ich auch, dieſelbe zu beherrſchen. Nicht minder geht auch von der religiöſen, äſthetiſchen Betrachtung der Natur eine Anregung aus auf die wiſſenſchaftliche Erkenntniß derſelben, und umgekehrt. Entſchieden werden wir aber auch zugeſtehen müſſen, daß alle dieſe verſchiedenen Formen ſich auch äußerlich ſtören und hemmen können. Iſt der Menſch nur bedacht auf den praktiſchen Nutzen, den er aus der Bearbeitung der Natur ſchöpft, wird er nur getrieben durch praktiſche Geſichtspunkte, ſo wird er auch nicht die Ruhe und Bedachtſamkeit haben, die zur theoretiſchen Unterſuchung weſentlich gehört, er wird dieſe nicht zu Ende führen, ſondern mit Uebereilung abbrechen, um ſogleich ein praktiſch brauchbares Reſultat vor ſich zu ſehen. Ganz ähnlich kann ein überwiegend religiöſer, äſthetiſcher Sinn die ſtrenge, wiſſenſchaftliche Forſchung als eine trockene, gemüthloſe von ſich weiſen, oder wenigſtens nur kärgliche, unausgeführte Anſätze derſelben dulden wollen. Die Möglichkeit einer ſolchen gegenſeitigen Störung liegt einfach darin, daß hier Geſtalten einander gegenüber treten, welche ſich nicht einander hervorbringen, aber in ihrem ſpecifiſchen Unterſchied doch weſentliche Seiten mit einander gemein haben. Jede Geſtalt macht in der äußerlichen Beziehung zur anderen zunächſt ſich ſelbſt in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit geltend. Sicherlich wäre nichts damit gewonnen, wollten wir die Möglichkeit ſolcher äußeren Störungen nur dadurch zu verhüten ſuchen, daß wir jene verſchiedenen Behandlungen der Natur äußerlich mit einander ausglichen und vermiſchten. Offenbar würde die wiſſenſchaftliche Betrachtung der Natur nimmermehr ihrer Aufgabe entſprechen, wenn ſie es ſich erlaubte, die

ſtrenge wiſſenſchaftliche Forſchung durch religiöſe oder äſthetiſche Geſichtspunkte äußerlich zu ſuppliren, wenn ſie weſentliche Schwierigkeiten, die ihr auf ihrem eigenen Wege entgegentreten, durch die Flucht zu religiöſen Vorſtellungen oder äſthetiſchen Anſchauungen zu löſen meinte oder wenigſtens verdecken wollte. Im Gegentheil; wir werden mit Recht die Forderung ſtellen, daß alle die verſchiedenen Formen, durch welche der Geiſt die Natur erfaßt, ſich in ihrer ganzen prägnanten Beſtimmtheit ausbilden und durchführen. Ihr ſpecifiſcher Charakter muß vollſtändig hervortreten, darf nicht abgeſchwächt, verwiſcht werden. Ueberhaupt beſteht die wahre Bildung des Geiſtes nicht in einer ſolchen äußerlichen Vermiſchung ſeiner weſentlichen Geſtaltungen, ſondern vielmehr eben darin, daß jede beſondere Form ſeines innerlichen Weſens ſich in freier, gedrungener, eigenthümlicher Weiſe geltend macht, und alle dieſe beſonderen Formen doch wieder innerlich zuſammengehalten werden, indem ſie nothwendige Geſtaltungen der einen geiſtigen Freiheit ſind. Eben hierin beſteht auch die innerliche Beziehung jener verſchiedenen Auffaſſungen und Behandlungen der Natur. Es ſind dies Formen, durch welche der Geiſt ſein Weſen, ſeine Freiheit theoretiſch und praktiſch in Bezug auf die Natur durchführt. Dieſe ihre weſentliche Tendenz hält ſie innerlich zuſammen, giebt ihnen eine gleiche Berechtigung, iſt das Princip, von welchem ihre mannichfache äußere Beziehung getragen und geregelt wird. Sie können daher getroſt ihre ſpecifiſche Eigenthümlichkeit feſthalten; je mehr ſie ſich in ſich ſelbſt vollenden, deſto mehr werden ſie in ihrem inneren geiſtigen Gehalt zuſammenſtimmen, und ſich ſomit nicht bekämpfen, ſondern gegenſeitig anerkennen. Beſonders iſt es Wiſſenſchaft und Religion, welche ſich auch hier, in Bezug auf die Betrachtung der Natur, vielfach feindlich gegenüber getreten ſind. Wiederholt hat man von der Religion aus die Freiheit der wiſſenſchaftlichen Naturforſchung beſchränken wollen, ebenſo ſehr aber hat auch die Naturwiſſenſchaft nicht ſelten das religiöſe Gemüth beleidigt und ſein weſentliches Recht angegriffen. Entſchieden wird das Weſen der Religion verkannt, wenn man den Vorſtellungen derſelben, den Symbolen, Mythen, Dogmen, einen abſolut theoretiſchen Werth beilegt. Denn ſie entſtehen, wie wir früher gezeigt, aus dem Triebe des religiöſen

Gefühls, sich selbst klar zu werden, sind somit immer nur ein werdendes, unvollendetes Wissen. Offenbar ist es mit der freien wissenschaftlichen Forschung der Natur vorüber, wenn ihr religiöse Dogmen oder Anschauungen des religiösen Bewußtseins als von Gott selbst geoffenbarte Naturweisheit, somit als schon feststehende unumstößliche Resultate entgegen gehalten werden, welche die Wissenschaft schlechthin zu respectiren, welche sie nicht in Zweifel zu ziehen hat, mag auch die Beobachtung noch so augenscheinlich dagegen sprechen. Es ist hier vor Allem dies Moment der Beobachtung, und dann die weiteren ebenso *sinnlich* unleugbaren Resultate der Naturwissenschaft, wodurch diese von den Zumuthungen der Religion oder vielmehr der das Wesen der Religion verkennenden Theologie wenigstens mehr verschont bleibt, als die Philosophie. Mit der unbeschränkten Freiheit der Naturforschung sucht sich die Theologie wo möglich abzufinden, weil sie in ihr einen Feind fürchtet, welcher mit sinnlichen Facten kämpft, deren objective Richtigkeit die ganze Praxis des gegenwärtigen Lebens als ausgemacht gelten läßt. Wenn aber auch die religiöse *Theorie* sich der Wissenschaft gegenüber unmöglich halten kann, der religiöse Proceß als solcher, die gemüthliche Vertiefung des Individuums in die Einheit mit der Idee und die Zurückführung der ganzen endlichen Erscheinung auf diese Einheit, braucht keine wissenschaftliche Untersuchung zu scheuen; denn er hat ein absolutes, ein ewiges geistiges Recht. Besonders die empirische Naturwissenschaft hat bisweilen wohl die Mythen und Dogmen für die ganze Religion, für deren eigentliche Wirklichkeit angesehen, und somit aus dem Widerspruch, in welchen sie durch ihre Untersuchungen mit diesen gerathen, auf die Werthlosigkeit der Religion überhaupt geschlossen. Bleibt nun vollends die Naturbetrachtung dabei stehen, die allgemeinen Formen der Natur nur als factische aufzuweisen, ohne nach ihrer inneren Vernünftigkeit, nach ihrem allgemeinen identischen Grunde zu fragen, so wird sie freilich jede religiöse Fassung der Natur als schlechthin werthlos von sich weisen. Sobald sie aber auf diese innere Vernünftigkeit eingeht, sobald sie die Natur als wesentliche Erscheinung der Idee zu erkennen sucht, und weiter bedenkt, wie neben der abstracten, wissenschaftlichen Form der religiöse Proceß des Gemüths

eine ebenso nothwendige Gestalt des menschlichen Geistes ist, so wird sie auch, ohne darin irgend wie eine Beschränkung ihrer wissenschaftlichen Freiheit zu finden, die religiöse Betrachtung der Natur vollständig in ihrem eigenthümlichen Werthe anerkennen müssen.

Achter Brief.

Die dichterische Auffassung der Natur bei den Indern.

(Kosm. S. 39—41. S. 115—118.)

Unter den verschiedenen Künsten sind die Malerei und Poesie durch ihre eigenthümliche Form vorzugsweise zur künstlerischen Darstellung der Natur geeignet. Eben diese sind es denn auch, welche der Kosmos als Anregungsmittel zum Naturstudium besonders hervorhebt. In meinen nächsten Briefen setze ich mir die Aufgabe, Ihnen nach Anleitung des Kosmos von der dichterischen Behandlung der Natur verschiedener Völker und Zeiten ein lebendiges Bild zu entwerfen. Unsere früheren Unterhaltungen werden uns darin kräftig unterstützen. Auch bin ich überzeugt, Ihren Wünschen entgegen zu kommen, wenn ich Ihnen aus den verschiedenen dichterischen Darstellungen einzelne Proben mittheile. Ich wähle dabei aus den deutschen Bearbeitungen die gelungensten aus, erlaube mir aber zugleich einzelne Veränderungen, wo ich eine gemäßere, künstlerische Form gefunden zu haben glaube.

Wenden wir uns zunächst zum Orient. Hier ist es vor Allem Indien, welches unser Interesse in Anspruch nimmt. Die Grundzüge der indischen Religion habe ich Ihnen in meinem dritten Briefe kurz entwickelt; sie ist entschieden pantheistisch. Auch die indische Poesie wird diesen pantheistischen Charakter des indischen Geistes an sich tragen, und gerade in der poetischen Auffassung der Natur muß dies vorzugsweise hervortreten, indem es überwiegend natürliche Potenzen sind, in welchen das pantheistische Bewußtsein sich das göttliche Wesen vorstellt.

Die Auffassung der Natur, welche wir in den Veden finden, können wir genau genommen nicht als eine dichterische bezeichnen. Sie ist wenigstens ebenso sehr auch eine religiöse. Religion und Poesie finden sich hier noch in einer ungetrennten Einheit. Charakteristisch aber für die religiöse Anschauung der Veden ist es, daß, obwohl sie die Keime der ganzen, später sich bildenden weitschichtigen Mythologie enthalten, in ihnen selbst der religiöse Inhalt sich noch wenig zu bestimmten Gestalten consolidirt hat, noch nicht herausgehoben aus seiner natürlichen Form, sondern unmittelbar mit den allgemeinen Mächten der Natur identificirt wird. Vor Allem ist es die Sonne, das Licht, der Himmel, an welche sich der religiöse Hymnus richtet. Indem hier die Gottheit noch nicht ausdrücklich, noch nicht durch die besondere Gestalt, welche ihr die religiöse Anschauung und Phantasie gegeben, der natürlichen Erscheinung gegenübertritt, so wird offenbar der religiöse Hymnus zugleich jene Erscheinung selbst in ihren wesentlichen Momenten verfolgen; aber immer mit dem religiösen Interesse, in ihr das allgemeine göttliche Leben zu finden. Schon durch diese Intention wird die Anschauung geneigt sein, die bestimmten Grenzen der natürlichen Gestalt ins Unendliche zu expandiren. Zugleich ordnet sich aber auch der Mensch der natürlichen Macht unter; und zwar nicht in äußerlicher, sondern innerlicher, religiöser Weise. Auch dadurch muß nothwendig die natürliche Gestalt Elemente in sich aufnehmen, welche ihr in ihrer rein natürlichen Bestimmtheit nicht zukommen; sie wird vergeistigt, idealisirt, fängt an zum Symbole eines allgemeinen ideellen Processes zu werden.

Ich theile Ihnen aus den Veden nach der Bearbeitung von A. Höfer zwei Hymnen mit, welche auch der Kosmos S. 117 hervorhebt.

1. An die Morgenröthe.

1.

Empor hebt sich der Strahlenglanz der Sonne,
Erglänzend wie des Meeres Silberfluthen,
Zu ebnen und zu bahnen rings das Weltall, —
Da ist sie majestätisch, die Maghoni! *)

*) Die glückliche, lautere, glänzende.

2.

So hehr erſcheinſt du, breiteſt aus dein Leuchten,
Der Glanz der Strahlen flieget auf zum Himmel;
Enthülle denn dein lauterprangend Antlitz,
Du Göttin Morgenroth, gehüllt in Strahlen.

3.

Dahin fährt ſie auf goldnem Strahl getragen,
Die leuchtende, die hehre, weitgefeiert;
Dem Heros gleich, des Pfeil verſcheucht die Feinde,
Scheucht ſie im Nu der Finſterniſſe Schaaren.

4.

Dir iſt ja Weg und Steg gebahnt im Dickicht,
Du Unbeſiegte wanderſt durch den Aether,
Du, deren Wagen weithin fährt, du ſpende,
O Himmelstochter, Schätze zum Genießen!

5.

Du fährſt einher mit Roſſen, Unbeſiegte,
Du Morgenröthe! ſpende was wir flehen.
Du hehre Himmelstochter, biſt die Göttin,
Die Lautre, die im Frühgebet wir feiern.

6.

Wenn du erſcheinſt, verlaſſen Menſch und Vögel
Die Wohnung, um der Nahrung nachzugehen.
Dem ſterblichen Verehrer, der genahet,
Dem ſpendeſt du, o Göttin, reichlich Segen.

2. An den Gott Savitri.*)

1.

Ich ruf' zuerſt den Agni,**) daß er Heil verleih,
Den Mitra wie den Varuna***) zu Hülfe dann,
Ich ruf' die Nacht, die all' die Welten ſchläfert ein,
Zur Hülfe dann den Savitri, den Himmliſchen.

2.

Durch ſchwarzes Dunkel kehrt er heim und ladet
Unſterbliche wie Sterbliche zum Schlummer ein.
Auf goldnem Wagen nahet er dann wieder,
Gott Savitri, und ſchaut ſich an die Schöpfung.

*) Der Sonnengott. **) Gott des Feuers. ***) Gott des Ozeans.

3.

Er gehet Pfade, die ſich heben, ſenken,
Er geht mit weißen Pferden, die erglänzen;
Gott Savitri erſcheint von ferne leuchtend,
Und nimmt hinfort das Laſter und das Uebel.

4.

Den Wagen neben ihm, den großen goldnen,
Mit goldnem Stachel, den beſteigt, zu feiern
Von Opferern, der Gott, der herrlich ſtrahlet
Und weithin ſcheucht die ſchwarzen Finſterniſſe.

5.

Das leuchtend Roßgeſpann mit weißen Füßen,
Mit goldnem Joch am Wagen, bringt das Licht uns;
Im Angeſicht des Gottes aber ſtehen
Die Menſchen wie das All der ganzen Schöpfung.

6.

Drei Welten giebt's: zwei in des Gottes Nähe;
In Jama's Reich die andre, für die Todten.
Wie ſich ein Wagen um die Achſe drehet,
So dreht ſich, was unſterblich, um die Sonne.

7.

Ihr Strahl beſchaut, geflügelt, all' die Welten,
Unſichtbar iſt dem Aug' der Gang der Hehren,
Wo weilt die Sonne jetzo denn? Wer weiß es?
Durch welchen Strich des Himmels ſandt' den Strahl ſie?

8.

Des Himmels Gegenden, die acht, beſchaut er,
Die Welten auch, die drei, und ſieben Flüſſe:
Gott Savitri mit goldnem Auge nahet,
Dem treuen Opfrer Schätze reichlich ſpendend.

9.

Mit goldnen Händen, Alles ſehend, ſchreitet
Gott Savitri einher durch Erd' und Himmel.
Verſcheucht den Schmerz, und nahet dann der Sonne
Und überzieht mit Finſterniß den Himmel.

10.

Mit goldnen Händen! wärmend und erquickend,
Erfreuer du, o Göttlicher, du nah' uns!

Die Rakſa's und böſen Geiſter haltend
Iſt da der Gott, den jede Nacht wir feiern!

11.

Auf deinen Pfaden, Savitri, den alten,
Den wohlgebahnten, ſtaubbefreiten, luft'gen,
Die leicht zu gehen, Herr! auf dieſen nahe,
Und ſchütz uns, Herr, und gieb uns deinen Segen.

Die epiſchen Dichtungen haben ſogleich durch ihre Tendenz eine andere Stellung zur Natur als die Veden. Sie beſingen im Allgemeinen die Thaten und Schickſale der göttlichen Heroen. Indem der Dichter dieſe Thaten an beſtimmte Regionen der Erde verſetzt, ſo hat er eben dieſe zu ſchildern. Hier wird alſo nicht eine allgemeine Geſtalt der Natur, die Sonne, die Morgenröthe, mit religiöſer Begeiſterung angeſchaut, um das göttliche Leben darin zu finden, ſondern eine beſtimmte Region der Natur, welche als ſolche, wenn auch durchdrungen vom göttlichen Leben, doch nicht die ſich abſchließende Geſtalt deſſelben iſt, als der Schauplatz einer beſtimmten Begebenheit vorgeführt. Es wird die Natur poetiſch geſchildert, nicht die Gottheit angebetet. Auch in dieſen poetiſchen Schilderungen der Natur aber zeigt es ſich, wie der Indiſche Dichter die Natur noch mit ganz andern Augen anſchaut, als wir es von unſerm religiöſen Standpunkte aus gewohnt ſind. Vor Allem iſt es doch immer eine religiöſe Ehrfurcht, von der er im Anſchauen der Natur ergriffen wird. Die Großartigkeit derſelben, ihr Glanz, ihr Reichthum überwältigt ihn, und dadurch bekommt denn die Schilderung, obwohl ſie nur gelegentlich geſchieht, und zur äußerlichen Scenerie gehört, doch momentan eine ſelbſtändige Bedeutung. Ferner aber ſind die natürlichen Geſtalten für den Indiſchen Dichter mit dem Menſchen ſelbſt auf das Innigſte verwandt. Sie ſind wie der Menſch Erſcheinungen des Einen göttlichen Lebens. Es iſt daher nicht blos eine poetiſche Licenz, wenn die ganze natürliche Umgebung des Menſchen als empfindend dargeſtellt wird, wenn der Menſch die Natur zum Mitgefühle auffordert, wenn er ſie befragt, wenn er ihr ſeine Freude, ſein Leid mittheilt. — Eben dies iſt nun auch das Charakteriſtiſche der poetiſchen Auffaſſung der Natur in allen verſchiedenen Formen der Indiſchen Poeſie. Der Indiſche Dichter über-

geht nicht leicht die Gelegenheit, Naturschilderungen einzuflechten, weil die Natur die unmittelbare Erscheinung des Göttlichen ist. Sie ist daher im Grunde nie Nebensache. Sie zurückzustellen, zu übersehen, wäre Mangel an religiösem Sinn. Auch im Drama spielt daher die Natur mit. Von der Natur umgeben, fühlt der Mensch sich nicht einsam, denn sie versteht seinen Schmerz, sie theilt seine Freude. Die Pflanze, die scheinbar theilnahmlos dasteht, das Thier, welches dem Menschen zufällig entgegentritt, kann plötzlich handelnd in sein Schicksal eingreifen. Auch ist der Mensch immer geneigt, gelegentlich aus seiner geistigen Thätigkeit, aus der praktischen Verfolgung seiner Zwecke herauszutreten und in die Anschauung der Natur sich zu vertiefen. Das beschauliche Leben, welches die Frommen im heiligen Haine, mitten unter Thieren und Pflanzen, führen, ist momentan eines Jeden Bedürfniß. Die Herrschaft der Substanz läßt es gar nicht zu einer so intensiven geistigen Bestimmtheit und Energie kommen, daß nicht der Uebergang in die unmittelbare Einheit mit der Natur immer offen stände.

Vor Allem zugänglich ist uns durch die meisterhafte Uebersetzung Rückerts eine Episode aus Mahabharata, Nalas und Damajanti. Reizende Naturschilderungen finden wir besonders im zwölften und dreizehnten Gesange. Nalas ist der König von Nischadha, Damajanti, seine Gemahlin, die Tochter des Bhimas, des Herrschers der Widarbher. Der böse Geist Kali, welcher auf Damajanti ebenfalls sein Auge geworfen, sucht den Nalas ins Unglück zu stürzen, und dies gelingt ihm, als nach sieben Jahren vergeblichen Wartens Nalas eine nach dem religiösen Gesetze vorgeschriebene Reinigung unterlassen. Der böse Geist zieht in Nalas ein. Sein Halbbruder Puschkara, von Kali aufgefordert, ladet ihn zum Würfelspiele ein, und von sinnloser Leidenschaft getrieben, verspielt Nalas sein ganzes Reich an Puschkara. Puschkara will endlich auch die Damajanti gewinnen. Da kommt Nalas zu sich. Voll Gram und Reue entflieht er in den Wald und fordert von der Damajanti, die ihm folgt, sie solle zu ihren Eltern zurückkehren. Da Damajanti jedoch darauf besteht, alles Elend mit ihm zu theilen, so verläßt sie Nalas, während sie im Walde schlafend ruht. Damajanti irrt nun im Walde umher und sucht den verlorenen Nalas.

Damajanti gelangte nun tiefer hinein
In die einſamen Waldwüſtenein,
Die vom Lüftezug durchklungenen,
Von Grillenheeren durchſungenen,
Von Löwen, Pardeln, Tigern durchbrüllten,
Von Hirſchen, Büffeln, Bären erfüllten,
Von Geiern, Falken, Adlern durchſtreiften,
Von Dieben, Räubern, Mördern durchſchweiften;
Wo Baum-Strauch-Gebüſche ſich dichteten,
Pflanzen-Kräuter-Gewächſe ſich ſchichteten,
Laub-Aſt-Gezweige ſich rankten,
Und dunkle Schatten ſchwankten;
Wo die zum Himmel geſchwungenen,
Von Metallen durchklungenen,
Die Wohnung der Rieſen und Zwerge,
Sich erhoben die Berge.
Viel ſeltſam zu ſchauende Klüfte,
Flutdurchrauſchte Felſenſchlüfte,
Ströme, Seen, Buchten und Grotten,
Wilder Thiere und Vögel Rotten,
Die undurchdringlichen Forſte,
Der Drachen und Greifen Horſte,
Die Ungethüme der Wildniß,
Manch ungeheueres Bildniß,
Die ragenden Bergeshäupter,
Den fallenden Sturz geſtäubter
Waſſer — mit unbewegtem Sinn
Sah es und durchſchritt es die Widarbherinn:
Geſchmückt mit Muth und Erhebung,
Mit Demuth und Ergebung,
Mit ſteter Treu und reiner Zucht
Damajanti, die den Gatten ſucht.
Da gelangte die traurige ſtolze
Zu einem ſchaurigen Holze,
Und im Schirm einer Klippe
Erſchloß ſie ſo zu klagen ihre Lippe:
„O Niſchadafürſt, breitbrüſtiger,
Weitarmiger, Kampfrüſtiger,
Wo biſt du hingegangen, mein Hort,
Mich verlaſſend am einſamen Ort!“

Wen ſoll ich an mit der Frage gehen:
Haſt du den König Nal geſehen?
Wer iſt, der Kunde mir ertheile,
Wo mein Geliebter hier verweile?
„Der ſchöne, der hochgeherzte,

Der feindestodumerzte,
Den du ſucheſt, der erlauchte,
Der Lotosblumenkelchgeaugte,
König Nala iſt im Walde dort,"
Von wem hör' ich das Freundeswort!
Hier der Forſtkönig, der beglückte,
Der mit den vier Zähnen geſchmückte
Tiger kommt gegen mich hergegangen,
Zu ihm wend' ich mich ohne Bangen:
„Du biſt der König des Wildes,
Der Herrſcher dieſes Gefildes;
Ich bin des Widarba Königs Kind,
Die Damajanti hochgeſinnt,
Das Weib des Niſchaderfürſten,
Des Waffen nach dem Blut der Feinde dürſten!
Die dem Gemahl nachfragende,
Noth, Mühſal, Kummer tragende,
Einſame, Thierfürſt, tröſte mich,
Wenn du ſaheſt den Nala, ſprich!
Oder wenn du mir, Herr im Wald,
Nicht anzeigeſt den Nala bald,
So verſchlinge mich, edles Thier,
Löſe von meinem Gram mich hier!"
Doch hörend im Waldesſchatten
Meine Klag' um den Gatten,
Schreitet der Thiere ſtarker Vogt
Hin nach dem Fluß, der zum Meere wogt.
Hier aber den gipfelgeſchmückten
Haupt-himmelan-entrückten,
Blütengebüſchumkränzten,
Sonnenſtralenbeglänzten,
Aus buntem Geſtein gezimmerten,
Von Metallen durchſchimmerten,
Löw-Elephanten gebärenden,
Gefiederte Schaaren nährenden,
Ströme herniedergießenden,
Baumwuchs zum Himmel ſprießenden,
Dieſes Waldes erhöhte Warte,
Dieſer Einöde große Standarte,
Den König der Berge ſeh' ich ragen,
Ihn will ich um meinen König fragen.
O ſeliger Berg, luſtthauender,
Himmelgleich anzuſchauender,
Einſiedlerhort, o Beſchützer,
Gruß dir, du Weltbauſtützer!

Ich grüße dich, ununterjochter,
Ich dir nahend, die Königstochter,
Die Königsbraut, die Königin,
Wisse, daß ich die Damajanti bin!
Mein Vater ist der Fürst der Widarben,
Unter dem nicht die Völker darben,
Lima, Herrscher auf weiten Kasten,
Beschirmer aller vier Kasten,
Der hochwagenfahrende,
Feindschlagende, Reichbewahrende;
Dessen Tochter, dir nah' ich, o Bergeshaupt,
Welcher ihr Gatte war geraubt,
Nal Punjasloka, Wirasenas Sohn,
Der vom Vater empfing den Nischaderthron,
Der fromme Wedakundige,
Reinhandelnde, redemundige,
Der Opfrer, der Geber, der Walter,
Der Verfechter, der Erhalter:
Von dem getrennt, vom Glück geschieden,
Den Gatten suchend ohne Frieden,
Komm ich zu dir in die Einsamkeit —
O umschauender weit und breit
Mit deiner Gipfel Tausenden,
Hast du den hierum hausenden
Irgend, o höchster der Erdenvesten,
Nala gesehn, der Männer besten?
Den Elephantengewaltigen,
Weitarmigen, heldengestaltigen!
Mich klagen hörend, ununterjochter,
Was tröstest du mich nicht wie deine Tochter
Mit einem Worte väterlich:
Wo ist mein Gatte, mein Nala, sprich!
Mein Gatte, mein Held, mein Getreuer,
Mir über das Leben theuer,
Der nie den Schwur mir gebrochen,
Dem ewig mein Herz muß pochen,
Mein Herr, mein König, mein Gemahl,
In diesem Wald erschein, o Nal!
Wenn hör' ich des Nischaderfürsten,
Wonach meine Ohren dürsten,
Die tief gezogene, weiche,
Rollendem Donner gleiche,
Die meinem Herzen bekannte,
Stimme so „Damajante!"
Als sie so mit dem Berg gesprochen,

Die Königstochter, von Schmerz zerbrochen,
Durch Wälder ſich fortbewegend,
Gieng weiter in nördliche Gegend.
Da, nach drei Tag- und Nächten, ſchaute
Die Wiraſenaſohnestraute
Einen Hain ohne gleichen,
Von paradieſiſchen Eichen,
Den Blütengeheg' umgränzte,
Und göttliches Licht beglänzte;
Wo die friedebelohnten
Büßungsübenden wohnten,
Die frommen, ſinnegezügelten,
Von Himmelſchauluſt beflügelten,
Gemäßigten mäßiger Nahrung
Begabten mit Offenbarung,
Die alle Begierden meidenden,
Sich von ſich ſelber ſcheidenden,
Von Luft und Thau ſich weidenden,
In Baumrinden ſich kleidenden.
Doch die mit reizenden Augenbraunen,
Damajanti, gewahrt mit Staunen
In der Wüſte den Himmelsgarten,
Geſchmückt mit Blumen- und Pflanzenarten,
Mit Blüt' und Frucht an Laub und Aeſten,
Bevölkert von der Thierwelt Gäſten:
Antelopen, Gaſellen,
Wandelnd am Rand der Quellen,
Affen auf Zweigen ſich ſchaukelnd
Und Papageien gaukelnd:
Dazwiſchen, die das alles pflegten,
Sich die Einſiedler ſtill bewegten.
Aufathmete, die Bruſt erquickend,
Die Königstochter dies erblickend.
Die ſchöngewimperte, ſchöngehaarte,
Die ſchöngehüftete, gliederzarte,
Der ſtralende Frauenedelſtein
Gieng in den Kreis der Einſiedler ein.

(Damajanti klagt den Einſiedlern ihr Leid und dieſe verkünden ihr, daß ſie ihren Gemahl finden und zu neuem Glück wieder mit ihm werde vereinigt werden, wenn ſie in Treue und Geduld ausharre. Darauf verſchwindet der heilige Hain und Damajanti wandert weiter.)

Damajanti die herzbetrübte
Gattenſuchende ſchmerzgeübte,
Fand irrend in des Waldes Schooß

Den Baum mit Namen Kummerlos;
Kummerlos, ſo den Menſchen bekannt,
Doch in Götterſprach' Aſoka genannt.
Dem walddurchblühenden Aſoka
Nahte die Gattin des Punjaſloka,
Dem blütengeſproßbekrönten,
Waldvogelgeſangdurchtönten;
Mit dem herrlichen Kummerloſen
Fieng die bekümmerte an zu koſen:
„Beglückter Baum in Waldesmitte,
Der du rageſt nach Königsſitte,
Von vielen Kronen behangen,
Von keinem Kummer umfangen!
Mir fiel ein ſchweres Kummerloos;
O Kummerlos! mach mich kummerlos.
Haſt du, o blühender Aſoka,
Hier nicht geſehen den Punjaſloka,
Den Damajantigatten, Nal,
Den Niſchaderfürſten, meinen Gemahl?
Mit halbem Gewand umfangen,
Das er von mir empfangen;
Ob, wenn den Blick er ſenket
Auf das Gewand, er denket
An die, die's ihm geſchenket,
Aſoka! ſage mir dieſes blos,
Damit ich gehe kummerlos.
So ſchade niemals dir ein Böſer,
O kummerloſer, Kummererlöſer!"
So die Gattin des Punjaſloka,
Im Kreis umwandelnd den Aſoka,
Von dem ein Geſproß ſie pflückte,
Und ſich die Locken ſchmückte.
Dann gab ſie ihm den Abſchiedsgruß:
„Gram, Kummer, Sorge, Noth, Verdruß,
Trag ich in meinen Sinnen,
Wie im Haare dein Laub, von hinnen;
Du aber bleibſt hier kummerfrei!
Wenn nun mein König kommt herbei,
Aſoka! ſollſt du ihm ſagen:
Der Gram ward hier hinweggetragen;
Damit mein König in deinem Schooß
Kummerlos ruh', o Kummerlos!"
So zum Aſokabaum geſprochen,
Die Königin gieng mit Herzenspochen,
Das holde Frauenbildniß,

Hinweg in ödere Wildniß.
Da sah sie Bäume mannigfalt,
Berge und Felsen vielgestalt,
Ströme und Weiher aller Art,
Und Waldgeschöpfe vielgeschaart
Streichend über die Hügel
Kreischendes Waldgeflügel,
Um der Bäche Gesprudel
Weidende Wildesrudel,
Waldeber, Ure, Schakal' auch und Füchse,
Wildesel, Büffel, Panther auch und Lüchse.
Darauf nach langdurchmessenem Wege
Erblickt' im freieren Waldgehege
Die wandelnde schöne wohlgethane
Eine ziehende Karawane,
Eine große, getösumschwirrte,
Elephant-Roß-Wagen-geschirrte.
Die zog an einem Fluß entlang
Von klar anmutigem Wogengang,
Einem weithin ergoßnen,
Von blühendem Schilf umschloßnen,
Umtönten von Schwänen, Reihern,
Störchen und Fischergeiern,
Wimmelnden vom Gemische
Der Schildkröten, Schlangen und Fische.

Damajanti, die lange Zeit
Allein in ihres Grams Geleit
Durch die Wälder gezogen war,
Zog nun mit einer ganzen Schaar,
Und war wie sonst im Haine
Mit ihrem Gram alleine.
Ueber Thäler und Berge fort
Wälzte brausend von Ort zu Ort
Sich das wandernde Menschenmeer;
Da erblickt das Handelsheer
Abends in einem Waldbereich
Einen geschirmten friedlichen Teich,
Einen lieblichen, luftigen,
Kühlschattigen, blumenduftigen,
Bewohnten von Wasserlilien
Und Seerosen-Familien,
Von Waldgeflügel besuchten,
Umgebnen von weichen Buchten,
An Feuerholz und Futter reich.

Den hell-kalt-süßwaſſrigen Teich
Erblickten die reiſematten,
Und ſehnten ſich in die Schatten.
Mit des Führers Genehmigung
Gieng da zur Waldraſt alt und jung.
Die müden Thier', entſchirrt, entfrachtet,
Geſiedelt ward und übernachtet.
Aber in ſtummer Mitternacht,
Als keiner der Müden mehr gewacht,
Rannte vom Berg mit Schnaufen
Ein Waldelephanten-Haufen,
Um den Durſt in dem Strom zu letzen,
Den ſie mit träufelndem Brunſtſchaum netzen.
Als nun die wilden wutentbrannten
Witterten ihre zahmen Verwandten,
Die Karawanen-Elephanten,
Stürzten, dieſen das Leben zu rauben,
Jene heran mit Schäumen und Schnauben.
Kein Einhalt war dem Ungeſtüme
Der wildandringenden Ungethüme;
Wie losgeriſſen vom Bergeswipfel
Aufs Thal einſtürzende Felſengipfel,
Wälder-zerbrechend rannten
Alſo die Elephanten,
Und dort das ſchlafende Menſchenheer
Zertreten ſie ohne Gegenwehr.
Da, aufgeſchüttert, mit Schrecken wach,
Floh, wer entfloh, mit Weh und Ach;
Durcheinander Herr und Geſind,
Greis, Mann und Kind,
Von Nacht, von Furcht und vom Schlafe blind,
Mit furchtbarem Angſtgeſchreie,
Ins Dichte oder ins Freie,
Liefen ſie, ſtürzten und rannten
Vor den ſchnaubenden Elephanten:
Von den Rüſſeln dieſe zerbrochen,
Von den Zähnen jene durchſtochen,
Von den Füßen andre zerſtampft,
Von deren Blute der Boden dampft;
Ein ſich in eigener Menge
Erſtickendes Fluchtgedränge,
Ein halbreitend-halbgehender Troß,
Fußgänger zwiſchen Kameel und Roß,
Einander ſelbſt ins Verderben zerrend,
Sich die Wege der Rettung ſperrend.

Welche auf Bäume kletternd,
Welche in Klüfte ſchmetternd,
Welche an Stämme prallend,
Welche ins Waſſer fallend;
Alſo von den geſchickgeſandten
Ward, von den wüthenden Elephanten,
Auf vielerlei Art in einer Stunde
Vernichtet und gerichtet zu Grunde
Die ganze reiche Handelsrunde.

Von den epiſchen Gedichten der ſpäteren Zeit iſt beſonders reich an Naturſchilderungen das Epos: Der Tod des Siſupala von Maghas. (Kosmos S. 117). Entſchieden nimmt hier die Natur das weſentliche Intereſſe des Dichters in Anſpruch. Er wird nicht müde, in den verſchiedenſten Bildern und Wendungen die Wunder der Natur bis ins Einzelne hin zu verfolgen. Eben ſo üppig wie die Natur ſind die Spiele der Liebe, welche der Dichter in der Schilderung des Abends, des Morgens, des Waldes einflechtet. Er kennt kein Maaß in der Beſchreibung der verſchiedenen Begegnungen der „vollbuſigen, hüfteſchweren" Mädchen und Frauen mit den liebeglühenden Männern. Ich gebe als Probe (nach der Ueberſetzung von Schütz) den Anfang des vierten Geſanges, welcher die Schilderung des Berges Raivataka enthält:

Er erblickte den Berg Raivataka mit ſeinen von Saphiren durchzogenen vielfarbigen Felſen, als wäre es der Dampf von dem Hauche der Schlangen, der emporſtieg, nachdem ſie mit dem Edelſteinglanze die Erde durchſchnitten. — Mit der Menge der Wolken, die über den mächtigen Felſen ſich ringsum erheben, als wollten ſie dem Tagesherrn von Neuem den Weg verſperren, gleicht er dem Vindhya. — Er wird umgeben von dem Schimmer der goldenen Bergrücken und der eine Fülle jungen Glanzes in ſich tragenden Edelſteine; ſchön durch die Bläue der Steine iſt er mit Schlingpflanzen bedeckt, die von den Bienen umſchwärmt werden. — Mit tauſend Häuptern berührt er den Aether, mit tauſend Füßen die Erde, die Stellen der Augen vertreten Sonne und Mond: ſo ſteht er fürwahr da wie Hiranyagarbha.*) — Den nach dem Gekoſe mit den eigenen Gattinnen lüſternen Vögeln, die vor Wonne beben und matt ſind, gewährt er Schatten mit den Lotus-Sonnenſchirmen, deren Blätter ſich völlig entfaltet. — Er trägt Bäume,

*) Wörtlich: Goldembryo, Ausdruck für Brahma.

auf deren Stämmen glänzende Pfauen ſitzen, deren Körper von Schlangenfürſten umwunden ſind, deren unzählige Lianen ſich wie Vorderarme tanzend bewegen, als wären ſie eine unendliche Menge von Rudras. — Auf ihm ſind klare, mit Waſſerkräutern bedeckte Gewäſſer, glänzend von Sandbänken, die mit jungem Ulapagraſe geſchmückt ſind, gelb von Lodhraſtaube, auf welche Ohrringe von blauen Lotusblumen herabhingen. — Hier gerathen die umherſchwärmenden Bienen in die Gewalt der Nymphäen, durch die Reihen der Bäume entfernt er die Hitze, auf ihm wohnen die ſchön gelockten Geliebten der Suras ohne Angſt vor den Rakshas. *) — Von ihm, wie von einem reichen Kaufmanne, erhielt die Welt beſtändig eine unendliche Menge herrlicher, ſtrahlender Edelſteine, die unaufhörlich auf den ausgedehnten, zahlreichen Hochebenen ſich finden. — Wer in der Welt erſtaunt nicht, wenn er den Fürſten der Berge ſieht, der die weit hingeſtreckten Weltgegenden und den Aether beſchattet, der daſteht mit emporragenden mächtigen Felszacken, nachdem er die hohe Erde beſtiegen, auf deſſen Spitze die Sichel des Mondes zittert.

Neunter Brief.

Fortſetzung.

Eine ſehr ähnliche Situation, als die der Damajanti, welche den Nalas im Walde ſucht, wird in einem Drama von Kalidaſa, Urwaſi betitelt, dramatiſch behandelt. Die Nymphe Urwaſi iſt die Geliebte des Königs Pururawas. Sie wird, als ſie den Kumarahain betritt, welcher nach einem Götterausſpruch jedem weiblichen Weſen verſchloſſen ſein ſoll, in eine Winde verwandelt. Der König, von Schmerz und Liebe verwirrt, durchſucht nun den Hain, bis er den „Einigungsſtein" findet und durch die Umarmung der Winde der Urwaſi ihre Geſtalt wiedergiebt. Das Leiden des Königs, von der Geliebten getrennt zu ſein, wird noch vermehrt,

Da eben das Erſcheinen friſcher Wolken
Sonnenloſe kühle Tage bringt.

*) Suras ſind gute, Rakshas böſe Dämonen.

Der König wendet ſich zuerſt an die Wolken.

Wolke, ſo höre, ich will's, hemme den Zorn und ſtill'
Ewiger Regengüſſe himmelverhüllende Füll'!
Hab' ich die Erde durchirrend erſt die Geliebte erblickt,
Dann, dann will ich erdulden, was du mir immer geſchickt.

(Nachdenkend.) Ich thue Unrecht, gleichgültig zuzuſehen, wie die Leiden meines Herzens vermehrt werden. Wenn die Weiſen ſagen: „Der König macht die Zeit," ſo ſollte ich dieſe Regenzeit nicht zurückweiſen können?

Bei dufttrunkener Honigbereiter Sang,
Begleitet von Kukuks ſchallendem Flötenklang,
Der Zweige Fülle von heftigen Windſtößen erregt,
Tanzend in zierlichen Weiſen der Himmelsbaum ſich bewegt.

Oder ich will ſie nicht zurückweiſen, beeifert ſich doch die Regenzeit mit allen ihren Zeichen, dem Großkönige Dienſte zu thun.

Iſt die blitzdurchzuckte Wolke doch mein golddurchwirktes Throndach,
Und das Nikulabaumgezweige regt ſich, Kühlung mir zu fächeln,
Bardengleich mich preiſen Pfauen, heller bei der Hitze Weichen,
Unterthane Berge bringen als Tribut mir Regenſchauer.

Aber wenn auch — wozu mit meinem Hofſtaate prahlen? Ich will in dieſem Walde meine verlorene Geliebte ſuchen!

Ruft mir doch dies Kandelbäumchen
Mit den rothen thaubeperlten Blumen
Ins Gedächtniß der Geliebten
Zornerglühte thränenfeuchte Augen.

Woher aber in dieſem Walde Kunde von der Geliebten erhalten? Dort auf dem Felſen der Bergſpitze

Beſchauet die Wolken ein Pfau,
Deſſen Gefieder im Winde tanzt,
Wie er den ſangesſchwangeren Hals
Weit in die Lüfte hinausſtreckt!

Den will ich doch fragen!

Herrſcher du der blaugekehlten Pfauen,
Sollteſt du, hier ſchwärmend in dem Walde,
Je mein liebes Weibchen ſchauen,
O, verkünd' es mir, ich flehe, balde, balde!
Höre zu, ich will ſie dir jetzt nennen:
Ihr Geſicht iſt wie des Mondes Angeſicht,

Und ihr Gang wie Hanſagang ſo ſchlicht,
Daran kannſt du meine Liebe kennen!

(Unter Geſang ſich ſetzend, die Hände faltend.)

Blaukehliger, haſt mein Sehnen,
Haſt mein Weibchen in dieſem Wald,
Du, o Weißaug' mein Großauge,
Das ſehenswerthe, nicht erblickt?

(Hinſehend.) Wie? ohne mir eine Antwort zu geben, beginnt er zu tanzen? Was mag die Veranlaſſung zu ſeiner Freude ſein? O, ich vermuthe es:

Sein gleich der Wolke leuchtender, von lindem Wind bewegter Schweif
Ward ja durch das Entweichen der Geliebten nebenbuhlerfrei:
Denn wo die Lieblichlockige ihr blüthdurchwebtes Haargeflecht
Vor Luſt gelöſet wallen läßt, da reizen Pfauenfedern ſchlecht!

— Ebenſo befragt der König eine Kokilahenne, „deren Leidenſchaft bei dem Aufhören der Hitze heftiger glüht.“ Auch ſie giebt keine Antwort. Dann den Vogel Hanſa, den König der Waſſervögel. —

Warum, Hanſa, verhehlſt du's mir? —
Hätteſt du nicht an des See's Geſtade
Meine Geliebte mit den gebogenen Brauen geſehn,
Sage, du Dieb, wie konnteſt du grade wie jene
Mit ſo lieblich tändelndem Gange denn gehn?
Die Art deines Ganges verräth es mir! —

(Unter Geſang nähergehend, die Hände faltend.)

Vögelchen, gieb das Liebchen mir,
Haſt ihr ja doch den Gang geraubt,
Iſt erſt das eine Stück erkannt,
So gieb auch, was dazu gehört!
Du haſt ſie geſehen, die Hüftenſchwere,
Nur ſie den ſpielenden Gang dich lehrte! —
Iſt erſt das eine Stück erkannt,
So gieb auch, was dazu gehört, —
Nur ſie den ſpielenden Gang dich lehrte!

— Auch die Biene, der Elephant läßt den König ohne Auskunft. Den letzteren verläßt der König mit den Worten: —

Ich bin Herr der Erdbeherrſcher, du biſt Elephantenherr,
Sowie deine Milde gleichet meine einem ſteten Strom;
Urwaſi iſt liebſtes Weib mir, jene von der Heerde dir,
So iſt Alles uns gemeinſam — ſei es nie der Trennung Weh!

— Weiter erblickt der König „den reizenden Surabhikandharaberg, den Geliebten der Nymphen.“ —

Vielleicht finde ich die Geliebte auf ſeinem Abhange. (Geht weiter.) Welche Finſterniß! Wohl, ſo werde ich bei dem Leuchten der Blitze ſehen — aber nein, der feindliche Wechſel meines Schickſals fügte es ſo, daß auch die Wolke blitzleer geworden iſt. Dennoch kehre ich nicht zurück, ohne ſeine Felſenklüfte durchſucht zu haben.

Die Erde durchwühlend mit ſpitziger Klau',
Den Lauf in das Dickicht lenkend,
Ermüdet trabt der Eber, ſchau!
Ins eigne Thun ſich verſenkend.

Sahſt du im Thale mein Weibchen, das ſchlanke, nicht,
Sage, breitrückiger Berg, die Entzückende,
Ob du im Walde erblickteſt die Huldgeſtalt,
Die wie das Weib des Ananga ſo ſchön von Leib?

Wie, er ſchweigt? Ich fürchte, wegen der Entfernung hört er mich nicht; wohl, ſo gehe ich näher und frage nochmals.

Berg mit kriſtallenflächlauterem Waſſerfall,
Du mit Geſängen der Genien entzückender,
Du deinen Gipfel mit Blumen buntſchmückender
Träger der Erde, o zeig die Geliebte mir!

(Die Hände faltend, näher gehend.)

Haſt du, o Herr der Erdträger,
Mein Weibchen, das von mir getrennt,
Das reizende im reizenden Wald,
Das wunderſchöne, nicht geſehn?

(Er hört das Echo, freudig hinhorchend.) Wie, „geſehn“ ſagt er? — o ſo will ich ſuchen! (Umherſchauend.) Ach, es war nur der aus den Schluchten des Berges kommende Widerhall meiner Worte! (Er fällt in Ohnmacht, und erhebt ſich wieder.) Weh, ich bin ſo ermüdet, hier an dem Rande des Bergſtroms will ich mich erholen bei dem Wellenwehre. (Unter Geſang näher gehend.) Woher das Entzücken, indem ich dieſen Strom mit dem friſchen noch trüben Waſſer betrachte? Freilich,

Seine Wellen ſind die Brauen, ſcheuer Vögel Schaar der Gürtel,
Und der Schaum, der hochgeworfne, iſt das flatternde Gewand,
Grade ſo, wie die Geliebte, rauſcht er krumm und ſtrauchelnd fort,
Ja, ſie iſt in ihrem Zorne ganz gewiß zum Fluß geworden!

Wohl, ich verſuche ſie zu beſänftigen.

Laß doch dein Grollen, du Flüßchen, warum
Auch die bekümmerten Vögel verſcheuchen,
Warum denn mir zum Meere entweichen,
Rauſchend wie ſchwärmender Bienen Geſumm?

Schau, wie der Oceansherr die von Winden geſchaukelten Wellen als Arme im heiteren Tänzchen umſchlingt um den Wolkenhals.
Hanſa, Rathanga und Muſchel, die dienen zum goldenen Handgeſchmeid',
Dunkler von Meeresgethieren durchwimmelter Lotus zum Panzerkleid,
So, nach dem Takte, geſchlagen vom Fluthenerbrauſen, den Himmelsraum
Füllt er, bis endlich ihn bändigt der gegenankämpfende Regenſchaum.

— Endlich bemerkt der König einen glänzenden Edelſtein; er nimmt ihn auf. In dem Gedanken aber, daß er ſeine Geliebte mit dieſem Steine ſchmücken könnte, die ihm nun entriſſen, wirft er ihn wieder von ſich. Da ertönt ihm der Zuruf: —

Dieſer Stein, aus der Gauri Fußfarbe
Entſtanden, iſt ein Einigungsſtein,
Läßt den die Geliebte bald erlangen,
Der ihn ſorgſam bei ſich trägt.

— Der König ergreift den Stein wieder und will ihn zu ſeinem Kronenſtein machen, wenn er durch ihn ſeine Geliebte wieder finden ſollte. Sogleich erfaßt ihn ein freudiges Entzücken in dem Anblick einer blüthenloſen Winde. —

Ja, mit Grund freut ſich mein Herz,
Es gleicht ja der Thau auf den Sproſſen der zarten
Den Thränen herab auf die Lippen geweint,
Und wie ſie beim Schwinden der Zeit ihres Schmuckes
Der Blüthen ſo gänzlich verlaſſen erſcheint,
Nicht ferner von koſenden Bienen umſummet, —
So ſcheint ſie in tiefes Sinnen verſtummet,
Und gleicht meiner Holden, die, als ich zu Füßen
Gefallen ihr flehte, mich zürnend verließ.

Ja, es zieht mich, dieſe Winde zu umarmen, die meiner Geliebten ſo gleicht.

Siehe, mein Herz iſt gebrochen, o Winde,
Hat das Geſchick es doch alſo gewollt,

Daß ich anſtatt der Geliebten dich finde,
Sei denn auch du wie das Liebchen mir hold!

(Er geht unter Geſang näher und umarmt die Winde, die ſich plötzlich in Urwaſi verwandelt.)

(Mit geſchloſſenen Augen, im Gefühl der Berührung.) O Wonne, als ob ich Urwaſi in meinen Armen hielte, durchrieſelt mich ein ſeliges Entzücken; doch ich darf noch nicht hoffen. Denn,

Was mir zuerſt ſcheint die Geliebte ſelbſt zu ſein,
Wird Augenblicks wieder ein andres Weſen mir:
Drum nicht ſo bald will ich zerſtören dieſen Traum,
Der im Gefühl meine Geliebte mir beſcheert.

(Allmälig die Augen öffnend.) Wie, in Wahrheit meine Urwaſi?

Auch in dem Drama Sakuntala, ebenfalls von Kalidaſa, wird beſonders in dem erſten Acte der vertrauliche Umgang des Menſchen mit der Natur in der reizendſten Form geſchildert. Der Stoff zur Sakuntala iſt aus einer Epiſode des Mahabharata entnommen. B. Hirzel hat in ſeiner Ueberſetzung des Dramas Sakuntala auch jene Epiſode überſetzt, und zwar in dem Versmaße des Originals. Ich theile Ihnen zunächſt aus dieſer Epiſode die Stelle mit, in welcher der König Duſchmanta auf einem Jagdzuge den heiligen Hain erblickt, in welchem er zuerſt der Sakuntala, der Pflegetochter des dort lebenden Weiſen, begegnet.

Wie Tauſende von Wild alſo der Fürſt ſammt ſeinem Heereszug
Erlegt, ſo zog er voll Jagdluſt nunmehr in einen andern Wald.
Der allgewalt'ge Held wurde doch von Hunger und Durſt geplagt,
Als am Ende des Waldes jetzt er eine gar mächt'ge Wüſte fand.
Dieſe durchzog der Fürſt; hierauf kam er zu einem andern Hain,
Der, Frommen dienend zum Wohnſitz, hohe Freude im Herzen ſchuf,
Und dem Auge gar ſehr lieb war, von erfriſchender Luft durchweht,
An Blumenbäumen dicht, mächtig, reich der Boden an Raſenſchmuck,
Melodiſcher Geſang rings von luftdurchziehendem Vögelchor.
Hier ſchallt des Kokila Stimme, Heimchen zirpen in Menge dort,
Und Schatten bieten uralte, mächtige Bäume freundlich dar,
Während die Bienchen rings ſchwirren in dem Haine mit höchſtem Reiz.
Blüthenlos war da nicht Ein Baum, noch fruchtlos, dornig kein Geſträuch;
Nicht fand ſich ohne ſechsfüß'ge Bienchen Ein Baum in jenem Wald.
Dieſe reizende Hainſtätte betrat jetzo der mächt'ge Held,
Die vom Vögelgeſang hallte, die mit Blumen ſo reich geſchmückt,
Wo friſchen Schatten darboten Bäume mit Blüthen jeder Art.
Das von dem Winde durchwogte, blumengezierte Haingebüſch

Streute in Einem fort seinen Blüthenregen in buntem Schmuck.
Hier glänzten, himmelanstrebend, süß von Vögelgesang erfüllt,
Mächtige Bäume voll Blüthen in buntfarbigem Festgewand,
In deren Zweigen, die niedwärts hängen unter der Blumenlast,
Bienchen süß sumsend umherschwirr'n, Honig zu nippen lusterfüllt.
Auf viele Plätzchen dort schauend, die in Büscheln von Blumen schmuck,
Freute sich jetzo herzinnig der weitstrahlende hohe Held.
Es erglänzte der Hain, gleich wie Indra's himmlische Fahn' erglänzt,
Als sich die Bäume umschlangen, einer des andern Blüthenzweig.
Reine Gruppen von Gandharwern und Apsaras erfüllten dort
Den Hain, welcher der Wohnsitz war trunkner Affen und Kinnarer.*)
Lieblich kühlend und wohl duftend, Blüthenstaub führend wogt im Hain
Der Wind umher; wie zum Tanze eilt er unter die Bäume hin.
Wie nun der König dort eintrat in den Nandana-gleichen Hain,**)
Vergaß er Hunger, Durst sogleich; innige Freude fühlt er nur.

Das Epos erzählt weiter, wie Duschmanta den heiligen Büßer Kanwa aufsucht, wie er in dessen Abwesenheit von der Sakuntala ehrfurchtsvoll empfangen, und sogleich von Bewunderung ihres Liebreizes hingerissen wird. Diese Scene führt nun Kalidasa in dem ersten Acte seines Dramas weiter aus. Der König erscheint mit seinem Wagenlenker, Pfeil und Bogen in der Hand, eine Hindin verfolgend. Als er eben im Begriff ist, einen Pfeil auf die Hindin abzuschießen, treten ihm zwei Einsiedler entgegen und verkündigen ihm, daß die Hindin zum heiligen Haine gehöre, welcher die Einsiedelei ihres Meisters Kanwa umschließe. Der König legt sogleich den Pfeil in den Köcher. Von den Einsiedlern aufgefordert, nähert er sich dem heiligen Haine, um dem Büßer Kanwa seine Ehrfurcht zu beweisen.

Kön. (umherschauend.) Auch ohne daß man es sagte, zeigt sich in diesem Haine der Andacht Fülle!

Wagenlenker. Wie so das?

Kön. Siehst du denn nicht

Aus dem Schnabel der nackten Papageienbrut
Fiel vom Gebüsch Reis herab;
Und hier zeigt sich Gestein, vom Reiben mit der Frucht
Der Ingudi lieblich roth;

*) Eine Art musikalischer Genien von menschlicher Gestalt, aber mit dem Kopfe eines Rosses.

**) Nandana, Indra's Himmelsgarten.

Weil ihr Nahen geſichert, wandelt da getroſt
Die Hindin, und horcht der Stimm';
Und die Pfade der Bäche zeichnet das Gezweig
Der Walkala*) ſchwimmend dort!

O ſieh doch

Der Bäume Wurzeln hier im heil'gen Teiche
Sich baden, den die Lüfte ſanft nur kräuſeln;
Verdunkelt iſt der reine Glanz des Laubes
Vom Opferdampf, der dort empor ſich wirbelt;
Und vorn am Garten ſieh, wie auf dem Boden,
Wo rings zerſtreuet heil'ge Kräuter liegen,
Die Hindinjungen, ohne Furcht zu kennen,
Gar langſam, langſam hin und her luſtwandeln.

Wagenl. Alles trifft zu!

Kön. (etwas vorwärts gefahren.) Wagenlenker, daß dieſe fromme Stätte nicht entweiht werde, halt an den Wagen; ich ſteige hinunter.

Wagenl. Die Zügel ſind angezogen, möge der Fürſt abſteigen.

Kön. (abſteigend und umherblickend.) Wagenlenker, in beſcheidnem Aufzuge will ich dieſen Hain der Andacht betreten; nimm alſo den Schmuck und den Bogen da. — Und bis ich vom Beſuche dieſer Einſiedelei zurückgekehrt bin, mögen die Pferde gebadet und beſorgt werden.

Wagenl. Wie du es befiehlſt. (tritt ab.)

Kön. (geht umher und ſieht ſich um.) So will ich denn in dieſe Einſiedelei hineintreten. (Während er eintritt, wird ihm ein Zeichen.) Ach! heilig iſt dieſe Einſiedeleiſtätte! es zuckt mir im Arm. Ob uns wohl hier etwas zu Theil werden mag? Nun, überall ſind ja die Pforten der Zukunft.

(Stimme hinter der Scene.) Kommt, kommt, liebe Geſpielinnen!

Kön. (hinſchauend.) Ah! rechts von jener Laube läßt ein Gekoſe ſich vernehmen! Nun, ich will doch hin. (hingehend und beobachtend.) Es ſind Einſiedlerjungfrauen, die aus verſchiedenartigen, ihren Kräften angemeſſenen Krügen den zarten Pflanzen Waſſer zu geben beſchäftigt ſind. (ſehnſuchtsvoll hinblickend.) O, wie ſüß iſt ihr Anblick!

*) Ein heiliger Baum, aus deſſen Rinde die Einſiedler ihr Gewand verfertigen.

Wenn Einſiedlermädchen an Reizen ſo reich,
Die bei Hofe ſo ſelten ſich finden,
So mögen die Blumen des Gartens mir gleich
Vor den Blumen des Haines verſchwinden.

So will ich denn hier aus dem Schatten ſie betrachten.

(Sakuntala tritt auf nebſt ihren beiden Freundinnen, mit der oben erwähnten Arbeit beſchäftigt.)

Anuſuja. Liebe Sakuntala, ich ſehe, daß die Einſiedeleibäume von Vater Kanwa dir theurer ſind, als du dir ſelbſt. Sicherlich, dir kommt es zu, die Rinnen da mit Waſſer zu füllen, die du ja auch die Zartheit einer Nawamalika-Blume haſt.

Sakuntala. Liebe Anuſuja, nicht blos nach Vaters Geheiß; ich ſelbſt fühle zu ihnen die Liebe einer Schweſter. (beſprengt die Bäume.)

Anuſuja. Meine liebe Sakuntala, dieſe Bäume der Einſiedelei, welche zur Sommerzeit Blüthen tragen, haben ſchon hinlänglich Waſſer; ſo laß uns denn auch jene begießen, deren Blüthezeit bereits vorbei iſt. Je uneigennütziger, deſto ſchöner unſere Dienſte.

Sakunt. O traute Freundin, gar liebwerth iſt dein Rath. (beſprengt auch die übrigen Bäume.)

Kön. Wie, dieſes iſt Sakuntala, Kanwa's Tochter? Wie verkehrt doch Kanwa handelt, daß er dieſe ein Kleid aus Walkala-Rinde tragen läßt!

Wer ſolchen Reiz, welcher das Herz ſo kunſtlos rührt,
Von ſtrenger Buß' immer gedrückt erblicken will,
Der glaubt fürwahr, daß mit dem ſcharfen Lotosblatt
Selbſt Sami-Holz gleich ſo entzwei er ſpalten mag! —

Nun, ſo will ich ſie denn jetzt aus dieſem Gebüſch hervor ſo betrachten, daß ſie ungeſtört bleiben kann. (verbirgt ſich.)

Sakunt. Meine traute Anuſuja, die Rinde da iſt mir von Priamwada ſo enge zugeſchnürt worden, daß ſie mich drückt; löſ' mir ſie doch auf. (Anuſuja löſt ſie.)

Priamwada. (lächelnd.) Nimm dafür den Beginn deines jungfräulichen Alters, welcher dieſes Schwellen des Buſens bewirkt!

Kön. Wie wahr hat ſie geſprochen! denn wenn auch

Der Mantel aus Walkala-Faſern gewoben
Herab von den Schultern den Buſen bedeckt,
Wird nicht noch die Friſche der Jugend gehoben,
Wie Blumen, von gelblichen Blättern verſteckt?

Oder erhöht nicht die Walkala gerne den Jugendschmuck unvergleichlicher Schönheit? Wahrhaftig,

Der Lotos ist lieblich, im Moos auch verborgen;
Die Flecken des Mondes erhöhen das Licht;
In Walkala schaffet die Zarte mir Sorgen —
Die Schönen, o was denn verschönert sie nicht?
An ihr, mit den Augen der Hindin, erscheinet
Die Härte der Rinde so schön; sie entzieht
Dem Glanze ja nichts, wie der Lotos, vereinet
Mit roherem Netze, sich öffnend erblüht.

Sakunt. (hinschauend.) O, meine Freundinnen, wie doch dieser Amra-Baum gleich wie mit Fingern winket, dessen Knospen in den Lüften spielen! Ich muß doch mit ihm mich vereinen. (tritt hinzu.)

Priamwada. Liebe Sakuntala, bleibe doch eine Weile unter diesem Baume.

Sakunt. Und warum das?

Priamw. Es erglänzt dieser Amra-Baum in deiner Nähe als wie ein Blumen-Bräutigam!

Sakunt. O, d'rum bist du auch meine Priamwada „die Freundlichsprechende!"

Kön. Priamwada hat nicht Unrecht:

In Knospenglanz der Mund erglühet;
Wie Zweige sind die Arme weich;
Die Glieder Jugend rings umziehet,
An Lieblichkeit der Blume gleich!

Anus. Sieh doch diese Nawamalika, die du Hainesluft genannt, wie sie selbst den Amra hier zum Gatten sich erwählt hat.

Sakunt. (hinzutretend und fröhlich sie betrachtend.) Meine traute Anusuja, welch' eine liebliche Zeit, die diesem Baumpärchen sein Entzücken gewährt! Diese Nawamalika in ihrer zarten Blüthenjugend, und jener Amra, so geeignet, durch reiche Früchte zu vergelten!

Priamw. (lächelnd.) Anusuja, weißt du, warum Sakuntala immer nur ihre Hainesluft betrachtet?

Anus. Ich weiß es nicht; sag' es mir doch.

Priamw. „Wie die Hainesluft
Den ähnlichen Gatten sich wählt,

Sehnt auch meine Bruſt
Dem Paſſenden bald ſich vermählt!"

Sakunt. (lächelnd.) Was für Poſſen dir in den Sinn kommen! (begießt mit dem Kruge.)

Anuſ. Liebe Sakuntala, ſieh doch dieſe Madhawi-Pflanze, die doch gemeinſam mit dir von Vater Kanwa iſt auferzogen worden; du haſt ihrer vergeſſen.

Sakunt. O, ich werde eher meiner ſelbſt vergeſſen! (tritt zu der Pflanze hin und betrachtet ſie fröhlich.) Wunder, Wunder! o Freundlichſprechende, ich habe etwas Freundliches mit dir zu ſprechen.

Priamw. Was mir ſo Freundliches, du Liebe?

Sakunt. Wahrhaftig, dieſe Madhawi-Pflanze iſt von der Wurzel an voller Blumen, obſchon ihre Zeit vorüber iſt!

Beide. (ſchnell hinzutretend.) O Freundin, iſt's wahr, iſt's wahr?

Sakunt. Wahr? ſeht ihr es denn nicht?

Priamw. (fröhlich.) Du Liebe, daraus verkünde ich dir etwas Freundliches: „Jetzt wirſt du bald deine Hand einem Gatten reichen."

Sakunt. (unwillig.) O was für Poſſen von dir! Von nun an will ich kein Wort mehr von dir hören.

Priamw. Sicherlich, meine Freundin, ich ſcherze nicht. Aus Vater Kanwa's Munde habe ich es gehört, dieſes ſei dir das Vorzeichen eines Glückes.

Anuſ. Liebe Priamwada, darum alſo beſprengt Sakuntala die Madhawi-Pflanze mit ſolcher Liebe!

Sakunt. Sie iſt ja meine Schweſter; wie ſollte ich ihr denn nicht zu trinken geben? (beſprengt ſie aus dem Kruge.)

Kön. Wie, ſollte ſie denn wirklich von einem Vater herſtammen, deſſen Familie mit meiner Kaſte unvereinbar wäre? — Wahrhaftig, iſt da noch zu zweifeln?

Gewiß, ſie paßt zur Kſchetria-Braut;*)
Mein Herz erſehnt ſie zu ſehr:
Schwebt Zweifel vor, der Gute nur ſchaut —
Und im Schauen liegt ihm Gewähr!

Zuverläſſig alſo, ich werde ſie erlangen.

*) Die Kſchetrias ſind die Kaſte der Krieger, aus welcher die Könige.

Sakunt. (unruhig.) Ach, da fliegt eine Biene aus dieſer Nawamalika hervor und ſtrebt mir immer auf das Geſicht zu! (verſcheucht die Biene.)

Kön. (vergnügt zuſehend.) O wie reizend ſie iſt!

Wohin, wohin immer das Bienchen ſich bewegt,
Von da, von da fliehet die Lieblichäugige weg:
Sie lernt, indem jetzt ſie die Brauen blos aus Furcht
Zuſammen zieht, fern auch von Angſt das Augenſpiel!

(unwillig.) O die du die Augen mit zitternden Winkeln
Ihr ſtreifeſt ſo loſe,
In's Ohr ihr zu flüſtern ein Liebesgeheimniß
In ſüßem Gekoſe;
Und während da jene verſucht, mit dem Händchen
Dir immer zu wehren,
O die du ja dennoch die Lippen ihr trinkeſt,
Das höchſte Begehren!
Ach, immer im Suchen nach Wahrheit verſunken,
Wo fänden wir Ruh?
Du aber, o Honigerzeugerin dorten,
Wie ſelig biſt du!

Sakunt. O Freundinnen, helfet mir doch, ich werde ja von dieſer häßlichen Biene da ſo gequält!

— Dieſe Gelegenheit ergriff der König, ſich der Sakuntala zu zeigen. —

Eine ſehr liebliche Elegie führt den Titel: Ghatakarparam, das zerbrochene Gefäß.*) Eine junge Frau hofft bei der eingetretenen Regenzeit mit Sehnſucht auf ihren abweſenden geliebten Gatten, und ſendet ihm, nachdem ſie zuerſt für ſich, ſodann aber in einer Anrede an eine Freundin und an die ſie umgebende Natur geklagt, zärtliche Grüße durch die Wolken zu.

Saget dem Pilger, ihr Wolken, den ſtaubbedecket ihr antrefft,
Denn ihr wandelt ja ſchnell hin auf der luftigen Bahn:
Heute mußt du verlaſſen die Schönheit fremder Gefilde,
Haſt du vernommen denn nicht, wie die Geliebte dort klagt?
Jetzo ziehen, o Gatte! die fröhlichen Reih'n der Flamingo's
Dorthin, wo ſie das Herz, zärtliche Liebe ſie ruft,

*) S. das alte Indien v. Bohlen. Th. 2. S. 384.

Und der Chatakas*) auch, er folget der rieselnden Quelle,
Du vergisſest allein, Wand'rer, dein trauriges Weib.
Sieh', wie das liebliche Gras mit zartem Triebe hervorſproßt,
Und wie ambroſiſcher Trank jetzo den Chatakas letzt;
Wie das Gejauchze der Pfauen die Wolken freudig begrüßet:
Könntest du heute denn wohl ohne die Gattin dich freun?
Sind auch die Pfauen erfreut, zu hören die Stimme des Donners,
Klagen Verlaſſene doch heftig den inneren Schmerz;
Denn bei dem Nahen der Wolken, vom grauſamen Kama verwundet,
Schwindet ja langſam dahin, Gatte, dein zagendes Weib.
Warum fühlſt du denn Mitleid nicht um die ferne Verwaiſte,
Deren Gelocke ſich rollt über die Wange ſo bleich?
Hielte deiner gedenk, nicht einzig mich die Erinn'rung,
Längſt in den Fluthen des Grams wäre verſunken ich wohl.
Haben ja zärtliche Haine die Staude mit Blüthen bekränzet,
Warum bleichet ſich mir, daß ich verlaſſen, die Wang'?
Dort auch ſtrebet herunieder das wirbelnde Waſſer der Bäche —
Warum eileſt denn du zu der Bekümmerten nicht?
Pfadlos, ach, ſind die Wege vom heftigen Guſſe der Wolken,
Ohne den Gatten, allein, trifft mich Ananga's Geſchoß.
Und mich verwirret auf's Neu' das Getöſe der donnernden Wolken;
Treue Gefährtin, ach wann endet die quälende Pein?
Schau, wie ringsum die Wälder von blühenden Katakas**) glänzen,
Unbeſiegbar an Duft würzen ſie prangend die Flur;
Wenn ſie vom murmelnden Hauche des Zephyr leiſe geſchaukelt,
Athmen ſie Liebe umher, laden zu Liebe ſie ein.
Du auch herrlicher Sala,***) mit jugendlich prunkender Schöne
Hat dich der Schöpfer geſchmückt, du biſt der Liebe Gezelt;
Du biſt die Zierde der Wälder, durch üppig blühende Ranken,
Du in der Jungfrauen Reih'n augenentzückendes Feſt.
Und dir beug' ich vor allen das Haupt, o zarter Kadamba,†)
Denn aus dem goldenen Kelch lächelt die Liebe hervor.
Mein wohl ſpotten, o Baum, mit lachendem Munde die Blumen,
Weil ich niedergebeugt klage den brennenden Schmerz.
Hingeſunken vor dir, du ſtolze Zierde des Haines,
Warum verzehrt mein Herz mehr noch mit Gluthen dein Blick?

---

*) Der Waſſervogel Chatakas (eine Art Kukuk) ſoll nach der Mythe blos in der Regenzeit ſeine Geliebte, die Quelle, küſſen und ſich Liebe für das ganze Jahr ſchlürfen.

**) Katakas iſt pandanus odoratissimus.

***) Der Salabaum, auch Duftbaum genannt, iſt die pentaptera Arjuna, oder Shorea robusta.

†) Nauclea Cadamba und N. orientalis, ein herrlicher Baum mit goldfarbigen, duftenden Blüthen.

Dir zu Füßen ja möcht' ich willig das Leben verhauchen,
Da ich die Blumen dein, ſchöner Kadamba, geſehn.
Kaum daß himmliſcher Thau die zarte Knospe genetzet,
So entfalten ſich rings liebliche Blumen umher.
Honig ſiehet die Biene gereiht im duftenden Kelche,
Singend eilet ſie hin, küſſet den Zweig des Jasmin.
Glückliche Zeit, wo Gattinnen treu dem Geliebten geſellt ſind!
Donnert im Regenmond Indra's Bogengewölk',
Der Vereinigung Feſt mit dem Geliebten begehn dann
Beide Gatten vereint, ziehen die Wolken daher.

Zum Schluſſe noch einige Proben aus einem Gedichte, welches ſich ausdrücklich die Schilderung der Natur zum Gegenſtande nimmt. Dies iſt nämlich: Rituſanhara, d. i. die Verſammlung der Jahreszeiten, von Kalidaſa. Das Gedicht beſchreibt den Sommer, die Regenzeit, den Herbſt, den Winter, die Thaueszeit und den Frühling. Sogleich die erſten Strophen ſprechen von der Liebesluſt, welche der Sommer mit ſeinen glänzenden, warmen Nächten bietet.

Denn weſſen Sinne würden nicht gefeſſelt,
Wenn Sandelduft den ſchönen Buſen kühlt;
Wenn um das Haar ein Blumenkranz gewunden,
Ein goldner Gürtel um die Hüfte ſpielt?

Nun flugs die Hochgebrüſtete gelöſet
Die ſchweren Kleider und den Buſenflor,
Umſchlingen ſich die jugendlichen Glieder
Und zarte Tropfen perlen d'ran hervor.

Erſt nach dieſer Aufforderung zum Liebesgenuß folgt die Schilderung des Sommers. Auf das Anſchaulichſte wird die lähmende Dürre, der allgemeine Durſt der Natur nach Erquickung gezeichnet. Die Schlange, der Löwe, der Elephant, der Pfau, der Eber, der Büffel — alle werden von demſelben Leiden getroffen und offenbaren es in eigenthümlicher Weiſe.

Der Eber wühlet mit des Rüſſels Scheibe
In Ried und gelben Schlamm des Sumpfes ein,
Und möchte ganz ſich in die Erde graben,
Zum Schutze vor der Sonne Flammenſchein.

In einem Netz von Lotosblättern hangen
Betäubte Fiſche und der Kranich flieht:
Denn Elephanten ſtampfen in dem Teiche
Bis er dem dicken Schlamme ähnlich ſieht.

Mit welker, schaumbedeckter Lippe stürzet
Aus Bergeskluft die Büffelschaar hervor;
Die Zunge hängt ihr glühend aus dem Munde,
Nach Wasser schaut der wilde Blick empor.

Den Schluß des ersten Gesanges macht die Schilderung des Waldbrandes.

Es hat verheerender Waldbrand das junge Gras verdorrt,
Und heftig treibt die Windsbraut die trocknen Blätter fort;
Ringsum sind die Gewässer versiegt in jedem Teich,
Entsetzen erwecken die Haine, noch jüngst so blüthenreich.

Auf Bäumen mit welken Blättern erseufzt der Vögel Sang,
Die müden Affen schleichen sich an dem Berg' entlang;
Es wandern die Büffelschaaren und schau'n nach Naß empor
Und in des Brunnens Tiefe schlürft ein Phalänenchor.

Mit Windesschnelle getrieben umarmt die Feuergluth
Der Bäum' und Sträuche Wipfel, verzehret mit rascher Wuth,
Da springen die rothen Funken, als würde von Ort zu Ort
Zinnober und Saffranblüthe zerstreuet fort und fort.

Und aus der Berge Spalten braust Sturmgeheul hervor,
Es tönt ein helles Pfeifen im trocknen Bambusrohr;
Dann fließt im Nu die Flamme hernieder in die Schlucht
Und scheuchet die Schaar des Wildes empor zur raschen Flucht.

Und wenn in Baumwollstauden das Feuer nun stärker loht,
So dringt aus Baumesritzen die Flamme wie goldnes Roth;
Sie springt mit Zweig und Blättern von Aesten hier und dort
Und rast, vom Winde getrieben, im Walde weiter fort.

Leu, Elephant und Büffel, verscheucht von Glut und Dampf,
Sie gehen wie Freunde beisammen und denken nicht an Kampf:
Aus branderfülltem Walde sieht man sie ängstlich flehn,
Und in die feuchte Niedrung zu Inselgründen ziehn.

Dem Sommer folgt die erquickende Regenzeit:

Auf des Gewölkes Elephant getragen
Kommt, Fürsten gleich, die milde Regenzeit,
Den Blitz zur Fahne, mit des Donners Pauke
Verkündet sie die Freude weit und breit.

Gleich eines dunklen Lotus blauem Schimmer
Hat rings mit Wolken sich die Luft umhüllt,
Die bald wie Frauenzwillingsbrust erglänzen,
Und bald wie eines Elephanten Bild.

Die Wolken ziehn mit ihrer Laſt hernieder,
Begleitet von der durſt'gen Vögelſchaar;
Mit ohrentzückendem Getöne ſpenden
Allmälig ſie den reichen Segen dar.

Doch wenn des Indra Bogen blitzgeſtaltet
Mit lautem Donner im Gewölke ſchwirrt,
Und ſcharfe Regentropfen niederfallen,
Wird ſchnell des müden Pilgers Herz verwirrt.

Mit Gräſerkeimen, gleich Juwelenſchimmer,
Und Pilzen hat die Erde ſich bekränzt;
Hat ſich geſchmücket mit des Glühwurms Funken,
Wie an der Schönen Hals Geſchmeide glänzt.

Den Strahlenſchweif in Fülle ausgebreitet,
Beginnt den muntern Tanz die Pfauenſchaar,
Und zärtlich bringet ſie zum Liebesfeſte,
Genuß und Kuß dem treuen Buhlen dar.

Die wilden Ströme, gleich den loſen Mädchen,
Ergreifen liebelüſtern wie im Nu
Die Uferbäume, welche ringsum taumeln,
Und eilen raſch dem Oceane zu.

Die Wälder kleiden ſich mit goldnen Knospen,
Daß ſich der Geiſt an ihrer Pracht ergötzt;
Das junge Gras entkeimt mit ſpitzen Blättern,
Daß ſich der Hindin weicher Mund verletzt.

Wenn rund umher die waldbekränzten Ufer
Mit ſchüchternen Gazellen ſich geſchmückt,
Die mit den großen Lotusaugen zittern,
So wird des Menſchen Herz darob entzückt.

Der Zephyr nimmt gefangen des Wandernden Gemüth
Wenn, von der Wolke gekühlet, er durch die Wälder zieht,
Er ſchaukelt wie ein Tänzer die Bäume von Blüthen ſchwer
Und ſtreut der Ketaki Düfte mit Blumenſtaub einher.

Es ſpricht die müde Wolke: hier oben find' ich Ruh!
Und träufelt in linden Schauern den Vindhyabergen zu;
Legt nieder die ſchwere Bürde, und wo ſie ausgeruht,
Erquickt ſie das Gebirge nach ſchwüler Sonnengluth.

In den folgenden Schilderungen des Herbſtes, Winters, und dann der Thaueszeit iſt es nun beſonders auffallend, wie wenig ſich der Unterſchied zwiſchen allen dieſen Jahreszeiten markirt. (S. Kosmos S. 64.) Entſchieden verliert dadurch das Gedicht — ganz ebenſo wie die Natur — an dramatiſchem

Intereſſe. Es iſt kein dramatiſcher Fortgang, keine Steigerung, kein entſchiedener, kräftiger Gegenſatz darin. Bezeichnend iſt es ferner, daß der Dichter nur in der Sehnſucht und dem Genuſſe der Liebe, vor Allem in dem Schmucke der Frauen, durch den ſie das Herz der Männer entzücken, den Verlauf der Jahreszeiten ſich ſpiegeln läßt. Auch dieſe Schilderungen aber ſehen ſich in ihrer überwiegenden ſinnlichen Ueppigkeit noch ähnlicher als die Jahreszeiten.

Die Zeit des Thaues vor Allem treibt den Menſchen aus der Natur in den Schutz des Hauſes.

Es hat der kalte Reif die Nacht befallen
Und darum locket ſie die Menſchen nicht;
Des Mondes Glanz iſt ſelber kühl geworden,
Mit blaſſen Strahlen ſtrahlt ſein Angeſicht.

Zur ſtillen Klauſe ziehn die muntern Frauen,
Mit weihrauchduftendem Gewand' umſchürzt,
Mit Betel, Perlenſchnur und Salbenſchminke,
Den Lotusmund vom ſüßen Wein durchwürzt.

Je ungemüthlicher die Natur auch wird, deſto inniger, feuriger, unermüdlicher feiert der Menſch die Wonnen der Liebe. Und doch — ſteigt der Frühling wieder herauf, ſo ſind alle dieſe Wonnen nichts gegen die Liebesfreuden, zu welchen die zu neuem Leben erwachende Natur den Menſchen einladet.

Der Hauch des Lenzes hat den Nebel hinweggenommen,
Er ſchüttelt leiſe mit den blumigen Mangozweigen,
Läßt weit ertönen nun den fröhlichen Ruf des Kukuks
Und ſtiehlt ſich ſäuſelnd in die liebende Bruſt der Menſchen.

Entzückend glänzen in den Gärten Jasmingebüſche
Mit weißen Blüthen, wie der tändelnden Jungfrau Lächeln;
Sie feſſeln ſelber wohl das fromme Gemüth des Weiſen,
Und wie viel mehr noch, weſſen Seele die Lieb' erfüllet!

Denn welcher Jüngling, wenn die Frauen, nach Liebe ſehnend
Die Bruſt bekränzen und mit goldenem Gürtel prangen,
Wenn Bienen ſummen und die Nachtigall lieblich flötet,
Vermag im Lenze dieſem Zauber zu widerſtehen?

Zehnter Brief.

Die dichteriſche Auffaſſung der Natur bei den Juden.

(Kosm. S. 44 ff.)

Innerhalb des orientaliſchen Geiſtes bildet die jüdiſche Anſchauung einen ſehr entſchiedenen Gegenſatz zur indiſchen. Iſt dieſe durch und durch pantheiſtiſch, ſo iſt dagegen die jüdiſche in der ausgebildetſten Weiſe monotheiſtiſch. Trotz dieſes Gegenſatzes aber, oder vielmehr eben durch dieſen Gegenſatz hat die jüdiſche Anſchauung offenbare Berührungspunkte mit der indiſchen. Ganz ähnlich nämlich, wie in dem indiſchen Bewußtſein der Menſch ein verſchwindendes Moment in dem allgemeinen göttlichen Leben iſt, ſo iſt auch in dem jüdiſchen Glauben der Menſch, Gott gegenüber, ohne Freiheit, ohne inneren perſönlichen Werth. Der Unterſchied beſteht alſo nur darin, daß nach der indiſchen Vorſtellung die abſolute ſelbſtloſe Subſtanz, nach der jüdiſchen das abſolute göttliche Subject die Freiheit des Menſchen vernichtet. Eben hierin, in dieſer Unſelbſtändigkeit, in dieſer Nichtigkeit alles Endlichen, Geſchaffenen zeigt ſich auch in der jüdiſchen Anſchauung der allgemeine Charakter des orientaliſchen Geiſtes. Offenbar wird aber dennoch die Aufgabe für den Menſchen eine ganz andere, wenn er dem ſelbſtbewußten, göttlichen Subjecte gegenübertritt, als wenn er ſich als ein Accidenz der allgemeinen, göttlichen Subſtanz weiß. Die Subſtanz kann der Menſch nicht tiefer verehren, als wenn er ſich aller perſönlichen Beſtimmtheit entkleidet, alle natürlichen, ſinnlichen Triebe ebenſo ſehr aufgiebt wie die beſtimmten geiſtigen Intereſſen. Der jüdiſche Gott dagegen fordert vom Menſchen den ſelbſtbewußten Kampf gegen die unreinen, natürlichen Gelüſte, das aufmerkſamſte Achten auf die einzelnen göttlichen Gebote, die immer wache Energie des verſtändigen Willens. Ein ſelbſtloſes, willenloſes Vegetiren kann nach der jüdiſchen Vorſtellung den Menſchen unmöglich mit Gott vereinigen, da Gott weſentlich der höchſte Verſtand iſt, der ſelbſtbewußte

unendliche Wille. Vielmehr muß der Menſch verſtändig handeln, mit Ordnung und Maaß ſein Leben einrichten, um Gott ähnlich zu ſein. Welche Ordnung und welches Maaß aber das wahrhaft göttliche iſt, das hat Gott ſelbſt in dem Geſetze dem Menſchen mitgetheilt. Das Geſetz iſt der offenbare Wille Gottes. Hier, in dem Geſetze zeigt es ſich denn auch, was es bedeutet, daß Gott der Herr iſt und der Menſch der Knecht. Der im Geſetz offenbare Gott bleibt demnach der verſchloſſene; er bleibt der unerbittliche, herriſche Wille, welcher mit aller Strenge und Gerechtigkeit ſtraft und lohnt, aber ſich innerlich, ſeiner Subſtanz nach, dem Menſchen nicht mittheilt, dieſen nicht anerkennt als freie Perſönlichkeit, ſondern ihn als werthlos und nichtig gegen ſeine Erhabenheit verſchwinden läßt.

Dieſer ſtrenge Monotheismus iſt auch die allgemeine Baſis der hebräiſchen Poeſie; er iſt dies um ſo mehr, als dieſe ſich überwiegend nur in der religiöſen Sphäre bewegt. Religiöſe Lyrik und Didaktik ſind faſt die einzigen Formen der Poeſie, welche der jüdiſche Geiſt producirt hat. Epos und Drama finden wir nur in ſehr geringen, unausgebildeten Anſätzen. Das Epos wird zur Geſchichte, von lyriſchen Epiſoden durchflochten, das Drama zu einem Wechſelgeſang, in welchem die Handlung gegen die lyriſchen Ergüſſe vollkommen in den Hintergrund tritt. Vor Allem iſt es der Hiob und das hohe Lied, in welchen die hebräiſche Poeſie einen ſolchen Anſatz zum Drama macht.

Durch dieſen allgemeinen Charakter der hebräiſchen Poeſie iſt auch die poetiſche Behandlung der Natur weſentlich beſtimmt. Hymnen auf Naturerſcheinungen, wie in der indiſchen Poeſie, können in ihr natürlich nicht vorkommen. Die Natur als ſolche iſt in der monotheiſtiſchen Anſchauung ohne inneren göttlichen Werth. Gott allein gebührt die Ehre.

Sah ich die Sonne an, wie ſie glänzte,
Den Mond, wie er ſo prächtig geht,
Daß im Verborgenen mein Herz entbrannt
Den Kuß des Mundes ihnen zugeworfen hätte;
So wär' auch dies verruchte Miſſethat,
Denn damit hätte ich des Himmels Gott gelogen. (Hiob.)

Allerdings iſt nun aber Gott wirkſam in der Natur; ſeine Weisheit und Allmacht iſt in ihr offenbar; die Natur iſt alſo

kein Chaos, kein wüstes, schlechthin äußerliches, bedeutungsloses Sein. Trotzdem aber kann ich ein wirkliches, intensives Interesse an der besonderen Individualität der Naturerscheinungen nur dann nehmen, wenn ich in ihnen entweder den positiven Ausdruck des göttlichen Wesens finde, oder wenn ich ihnen ein selbständiges, eigenthümliches Leben zugestehe. Ist es immer nur die Macht und Weisheit Gottes, welche in der Natur sich zeigt, ohne daß diese durch die göttliche Gegenwart an und für sich gehoben, von ihrer Nichtigkeit befreit würde, so sehe ich im Grunde über die Natur selbst immer hinweg. Nur Gott und seine Thaten will ich erblicken, nicht die Natur. Dann werde ich mich aber auch vor Allem an die Formen der Offenbarung wenden, welche mir direct den göttlichen Willen kundgeben, an das Gesetz und die Propheten; ich werde in der Geschichte, in dem Glücke der Frommen und dem Unglücke der Bösen die Macht und Herrlichkeit des heiligen Gottes suchen und alle Wunder der Natur gegen diese Offenbarung zurückstellen. Entschieden bildet denn auch in der hebräischen Poesie die religiös-poetische Auffassung der Natur nur ein untergeordnetes Moment. Ueberwiegend stellt der Dichter die inneren Regungen der Frömmigkeit dar, die innere Sehnsucht des Menschen zu Gott, das unerschütterliche Vertrauen des Frommen zu ihm in allem Unglück, den Ruf nach Hülfe, den Dank wegen Errettung aus Noth und Elend. Schildert aber der hebräische Dichter die Natur, so ist es ihm immer ausdrücklich darum zu thun, die Macht und Weisheit Gottes zu preisen. Und hierin hat es denn auch seinen Grund, daß in allen diesen Naturschilderungen immer die allgemeinen Gestaltungen und Processe der Natur hervorgehoben, und in der prägnantesten Kürze wo möglich die ganze irdische Welt, Himmel und Erde umfaßt wird. Es ist die Natur in ihrer constanten Ordnung, in ihrem allgemeinen, gesetzlichen Verlauf, worin die Weisheit Jehova's sich darstellt; die locale, besondere Bestimmtheit der Natur, ihre momentane Form, in welcher die allgemeinen Gesetze sich individualisiren, und das Leben der Natur zur eigenthümlichen, schönen Gestaltung gelangt, läßt der hebräische Dichter in seinem überwiegend religiösen Interesse bei Seite liegen.

Vor Allem ſind es die Pſalmen und Hiob, in welchen ſich Naturſchilderungen finden. Ich ſetze den 104. Pſalm (nach de Wette's Ueberſetzung) hierher, weil in ihm faſt alle Momente ſich zuſammenfaſſen, welche in anderen Pſalmen nur theilweiſe berührt werden.

Preiſe, meine Seele, Jehova! Jehova, mein Gott, du biſt ſehr groß, mit Glanz und Pracht bekleidet! Er hüllet ſich in Licht wie in Gewand, ſpannet den Himmel wie ein Gezelt; er bälket mit Waſſer ſein Obergemach, macht Wolken zu ſeinem Wagen, fährt auf des Windes Fittigen. Er macht zu ſeinen Boten Winde, zu ſeinen Dienern Feuerflammen. Er ſtützte die Erde auf ihre Grundfeſten, ſie wanket nicht ewig und immerdar. Mit der Tiefe wie mit Gewand hatteſt du ſie gedeckt; auf Bergen ſtanden Gewäſſer: vor deinem Schelten flohen ſie, vor deiner Donnerſtimme fuhren ſie hinweg, — es ſtiegen Berge, ſanken Thäler — an den Ort, den du ihnen gegründet; Grenzen ſetzteſt du, die ſie nicht überſchreiten, daß ſie nicht zurückkehren, die Erde zu decken. Du läſſeſt Quellen fließen zu Bächen, zwiſchen Bergen rinnen ſie hin: ſie tränken alle Thiere des Gefildes, es löſchen die Waldeſel ihren Durſt: an ihnen wohnen des Himmels Vögel, unter den Zweigen hervor geben ſie ihre Stimme von ſich. Er tränket die Berge aus ſeinem Obergemach; der Frucht ſeiner Werke ſättigt ſich die Erde. Er läſſet Gras ſproſſen für das Vieh und Kraut zum Nutzen des Menſchen, Brod hervorzubringen aus der Erde; und Wein, welcher des Menſchen Herz erquicket. Es ſättigen ſich die Bäume Jehova's, die Cedern Libanons, die er gepflanzt: woſelbſt die Vögel niſten; der Storch, Tannen ſind ſein Haus. Die hohen Berge ſind für die Steinböcke, die Felſen der Bergmäuſe Zuflucht. Den Mond ſchuf er (zum Zeichen) der Zeiten; die Sonne kennet ihren Untergang. Du macheſt Finſterniß, daß es Nacht wird: in ihr regen ſich alle Thiere des Waldes, die jungen Löwen brüllen nach Raub, und verlangen von Gott ihre Speiſe. Die Sonne geht auf: ſie heben ſich davon, und in ihren Höhlen lagern ſie ſich. Es gehet der Menſch an ſeine Arbeit, und an ſein Ackerwerk bis an den Abend. Wie groß ſind deine Werke, Jehova! Alle haſt du ſie mit Weisheit gemacht; voll iſt die Erde deiner Güter! Dies Meer, groß und ausgedehnt; daſelbſt wimmelt's ohne Zahl, Thiere, klein und groß. Daſelbſt gehen Schiffe; Wallfiſche, die du gebildet, um darin zu ſpielen. Sie alle warten auf dich, daß du ihnen Speiſe gebeſt zu ſeiner Zeit. Du giebſt ihnen: ſie ſammeln; du thuſt auf deine Hand: ſie ſättigen ſich des Guten. Du birgſt dein Antlitz: ſie erſchrecken; du nimmſt ihren Odem: ſie

sterben, und kehren in ihren Staub zurück. Du lässest aus deinen Odem: sie werden erschaffen, und du erneuest die Gestalt der Erde. Jehova's Herrlichkeit ist ewig; es freut sich Jehova seiner Werke, der da blickt auf die Erde, und sie zittert; der da rührt an die Berge, und sie rauchen. Jehova will ich singen, so lange ich lebe; meinem Gott spielen, so lange ich bin! Mög' ihm gefallen mein Dichten! Ich freue mich Jehova's. Schwänden die Sünder von der Erde, und wären die Frevler nicht mehr! Preise, meine Seele, Jehova! Lobet Gott!

Mit Recht bewundert man diesen Psalm wegen der einfachen Erhabenheit seiner Form und seines Gehalts. Schlechthin widerstandlos ist die Macht, mit welcher Jehova die Welt geschaffen, allumfassend die Weisheit, mit welcher er sie geordnet und allen Gestalten des Himmels und der Erde ihren Ort angewiesen, ihren bestimmten Zweck gesetzt hat. Von allen Regionen der Welt greift der Dichter einzelne Erscheinungen heraus, um diese Allgegenwart des göttlichen Verstandes zu zeichnen. Immer aber hat er eben diesen Zweck, die Macht und Weisheit Jehova's zu beflügen, im Auge. Bei keiner einzelnen Gestalt der Natur verweilt er; nicht die besondere Eigenthümlichkeit der Formen, ihre individuelle Bestimmtheit bringt er zur Anschauung, sondern das Ganze, die gleiche Abhängigkeit aller Erscheinungen von der göttlichen Weisheit, ist es, worauf er den Blick richtet.

In Hiob sind es besonders die Reden des Elihu und Jehova's selbst, welche in ähnlicher Weise als der 104. Psalm die Erhabenheit der göttlichen Weisheit an den Wundern der Natur zur Anschauung bringen.. Auch hier wird wieder die ganze Natur umfaßt. Erde und Himmel, Land und Meer, Donner, Regen, Schnee, Hagel — Alles hat Gott geschaffen und geordnet.

„Höret doch das Toben seines Donners, und das Gemurmel, das aus seinem Munde kommt! Unter dem ganzen Himmel leitet er es hin, und sein Feuer nach den Säumen der Erde. Nach ihm brüllet der Donner; er donnert mit seiner erhabenen Stimme, und hält es nicht zurück, läßt sich seine Stimme hören. Gott donnert mit seiner Stimme wunderbar, er thut Großes, das wir nicht begreifen. Denn zum Schnee spricht er: Falle zur Erde! Und zum Regenguß und den Regen-

güſſen ſeiner Macht. Jegliches Menſchen Hand lähmet er, daß (ihn) erkennen alle Menſchen ſeiner Schöpfung. Da gehet das Wild in ſein Lager, und ruht in ſeinen Höhlen. Aus der Kammer kommen Stürme, und von den ſtrengen Winden Kälte. Von Gottes Athem giebt es Eis, und die Breite der Waſſer kommt in's Enge. Auch mit Feuchtigkeit beladet er die Wolke; es zerſtreuet das Gewölk ſein Blitz. Und es wendet ſich ringsum nach ſeiner Leitung, zu thun, was er ihm gebietet, über den Erdkreis: ſei's zur Geißel, ſei's für das Land, ſei's zum Wohlthun, läßt er es treffen."

Am anſchaulichſten werden in den Reden Jehova's einzelne Thiere geſchildert. Vor Allem das Pferd.

„Giebſt du dem Roſſe Stärke, kleideſt ſeinen Hals mit Schauer? Lehreſt du es ſpringen wie Heuſchrecken? Prachtvoll ſein Schnauben, ſchrecklich! Es ſcharret im Boden, und freut ſich der Kraft, zieht entgegen der Rüſtung; es lachet der Furcht, es bebet nicht, und kehrt nicht um vor dem Schwerte. Auf ihm klirrt der Köcher, der blitzende Speer und Wurfſpieß. Im Lärm und Toben ſchlürft es den Boden, und ſtehet nicht, wenn das Horn erſchallt. Beim Horne ſpricht es: hui! und aus der Ferne riecht es den Streit, der Führer Lärmen und Kriegsgeſchrei."

Dann das Nilpferd und das Krokodil.

„Siehe doch den Behemoth, den ich geſchaffen mit dir, Gras wie das Rind frißt er. Siehe doch ſeine Kraft und ſeine Lenden, und ſeine Stärke in den Muskeln ſeines Bauchs! Er beuget ſeinen Schwanz (ſtarr) wie eine Ceder, die Nerven ſeiner Schamtheile ſind verſchlungen. Seine Knochen Röhren von Erz, ſeine Beine wie Stäbe von Eiſen. Er iſt das erſte der Werke Gottes; ſein Schöpfer reichte (ihm) dar ſein Schwert. Denn Futter tragen ihm die Berge, woſelbſt alles Wild des Feldes ſpielt. Unter Lotosbüſchen ruht er, im Schirme des Rohres und Sumpfe; es flechten ihm Lotosbüſche ihren Schatten, ihn umgeben die Weiden des Baches. Siehe der Strom ſchwillt an — er fliehet nicht, bleibt getroſt, wenn auch der Jordan heranſchwillt gegen ſein Maul. Vor ſeinen Augen fängt man ihn wohl, in Feſſeln durchbohrt man ihm die Naſe?"

Vom Krokodil heißt es:

„Wer hat aufgedeckt die Oberfläche ſeines Gewandes, und wer drang in ſein Doppelgebiß? Wer hat die Pforten ſeines Angeſichts aufgethan? Rings um ſeine Zähne iſt Schrecken. Ein Stolz die Rinnen ſeiner Schilder, geſchloſſen mit engem Siegel: eines an's andere fügen ſie ſich, und keine Luft dringt

zwiſchen ſie; eines am andern kleben ſie feſt, greifen zuſammen und trennen ſich nicht. Sein Nieſen ſtrahlet Licht, und ſeine Augen gleichen des Frühroths Wimpern. Aus ſeinem Rachen gehen Fackeln, Feuerfunken ſprühen hervor. Aus ſeinen Nüſtern fähret Rauch, wie aus erhitztem Topf und Keſſel. Sein Hauch entzündet Kohlen, und Flammen fahren aus ſeinem Rachen. Auf ſeinem Halſe wohnet Stärke, und vor ihm her tanzt Angſt. Die Wampen ſeines Fleiſches ſchließen an, feſt gegoſſen iſt es über ihn, wanket nicht. Sein Herz iſt feſt gegoſſen wie ein Stein, und feſt gegoſſen wie ein unterer Mühlſtein. Vor ſeinem Erheben zittern Helden, vor Schrecken koumen ſie außer ſich. Trifft man ihn mit dem Schwerte, es beſtehet nicht, noch Speer, noch Pfeil, noch Panzer. Er achtet für Stroh Eiſen, für faules Holz Erz. Ihn jaget nicht in die Flucht des Bogens Sohn, in Stoppeln wandeln ſich ihm Schleuderſteine. Für Stoppel gilt die Keule, und er lachet des Rauſchens der Lanze. Unter ihm ſind ſcharfe Scherben, einen Dreſchſchlitten breitet er auf dem Schlamme aus. Er bringt wie einen Topf in Wallung die Tiefe, macht das Meer wie einen Salbenkeſſel. Hinter ſich ziehet er glänzend die Bahn: man hielte die Fluth für graues Haar. Nicht iſt auf Erden Herrſchaft über ihn, der geſchaffen iſt zur Unverzagtheit. Auf alles Hohe blickt er herab. Er iſt König über alle ſtolzen Thiere."

Bezeichnend für die ganze Stellung, welche der Dichter zu dieſen Naturſchilderungen einnimmt, iſt der Zweck, welchen er in ihnen verfolgt. Der Hiob iſt überhaupt dadurch für die ganze Entwickelung des jüdiſchen Geiſtes von ſo unendlicher Bedeutung, daß er den Zwieſpalt zu löſen verſucht, zu welchem die ganze jüdiſche Anſchauung mit Nothwendigkeit hintreibt. Jehova iſt der abſolut Gerechte, welcher den Menſchen beſtraft und belohnt nach dem Geſetze. Nach ſeiner Verheißung ſoll es dem Frommen wohlergehen, und der Böſe ſoll leiden. Und zwar iſt Lohn und Strafe überwiegend äußerlicher Art, weil der göttliche und menſchliche Wille, wie der Wille des Herrn zu dem des Knechtes, ſich weſentlich äußerlich zu einander verhalten. Den Hiob aber trifft namenloſes Elend, obwohl er ſtreng nach dem Geſetze gelebt, ſich keiner Schuld bewußt iſt. In der Verzweiflung klagt er Gott ſelbſt der Ungerechtigkeit an. Am nächſten liegt es freilich, — wie die Freunde Hiobs dies thun — von dem Unglück Hiobs auf ſeine Schuld zurück zu ſchließen. Hiob aber weiſt dieſe Anklagen ſiegreich von ſich. Uner-

ſchüttert ſteht das Bewußtſein ſeiner Reinheit. Endlich ſpricht Jehova ſelbſt zu Hiob.

„Wo wareſt du, als ich die Erde gründete? Sag' an, wenn du Einſicht haſt! Wer beſtimmte ihre Maaße, daß du's wüßteſt, oder wer zog über ſie die Meßſchnur? Worauf wurden ihre Grundlagen eingeſenkt? und wer legte ihren Eckſtein, als allzumal die Morgenſterne jubelten, und jauchzten alle Gottesſöhne? Und wer umſchloß mit Thoren das Meer, als es hervorbrach aus dem Mutterſchoos, als ich Gewölk ihm gab zum Gewand, und Wolkennacht zu Windeln, als ich ihm meine Satzung beſtimmte, und Riegel ſetzte und Thore, und ſprach: Bis hierher ſollſt du kommen, und nicht weiter; hier ſei Ziel geſetzt deiner Wogen Trotz? Geboteſt du je in deinem Leben dem Morgen, wieſeſt dem Frühroth ſeine Stätte, daß es umfaſſe die Säume der Erde und die Frevler von ihr verſcheucht werden? Kamſt du bis zu des Meeres Quellen, und haſt du das Innere der Tiefe durchwandelt? Enthüllten ſich dir die Pforten des Todes, und haſt du die Pforten der Todesnacht durchſchaut? Haſt du betrachtet der Erde Breiten? Sag' an, wenn du Alles weißt? Wo iſt der Weg zur Wohnung des Lichts, und die Finſterniß, wo hat ſie ihren Sitz, daß du ſie brächteſt zu ihrer Grenze, und daß du kennteſt die Pfade zu ihrem Hauſe? Du weißt es! denn damals war'ſt du ſchon geboren, die Zahl deiner Tage iſt ſo groß! Biſt du zu den Vorräthen des Schnee's gekommen, und ſchauteſt die Vorräthe des Hagels, den ich ſpare für Zeiten der Bedrängniß, für Tage des Kampfes und Streites? Wo iſt der Weg, da ſich das Licht vertheilt, der Wind ſich verbreitet über das Land? Wer hat dem Regenwaſſer Kanäle abgetheilt, und Wege dem Wetterſtrahl, um zu regnen auf Land ohne Menſchen, auf Steppen, worin kein Menſch, um zu ſättigen die Wüſte und Verwüſtung, und hervorzutreiben des Graſes Wuchs? Hat der Regen einen Vater, oder wer zeugte des Thaues Tropfen? Aus weſſen Schoos gehet das Eis hervor, und des Himmels Reif, wer gebiert ihn? Wie Stein verdichtet ſich das Waſſer, und die Fläche der Fluthen hält zuſammen. Knüpfeſt du die Bande des Siebengeſtirns, oder kannſt du die Feſſeln Orions löſen? Führeſt du des Thierkreiſes Bilder hervor zu ihrer Zeit, und leiteſt den Bären neben ſeinen Kindern? Kenneſt du die Satzungen des Himmels, oder beſtimmeſt ſeine Herrſchaft über die Erde?" u. ſ. w.

Hiob antwortet auf dieſe Fragen Jehova's:

„Siehe, zu gering bin ich, was ſoll ich dir erwiedern? Meine Hand leg' ich auf meinen Mund! Einmal ſprach ich, und antworte nicht; zweimal, und thu's nicht mehr." —

Iſt aber damit das Räthſel wirklich gelöſt? Entſchieden nicht. Ueberall, wo der Menſch hinblickt, ſieht er Wunder der göttlichen Allmacht. Die ganze Natur iſt voll dieſer Wunder. Eben dieſe abſolute Erhabenheit Jehova's über alles menſchliche Wiſſen, welcher ſich der Knecht unbedingt zu unterwerfen hat, an welche er keine Forderungen zu thun, keine Fragen zu ſtellen, weil er als ausgeſchloſſen aus dem Weſen Gottes ſchlechthin werthlos vor ihm verſchwindet, will der Dichter zur Anſchauung bringen, indem er die wundervollen Erſcheinungen und Geſtalten der Natur durchnimmt.

Eilfter Brief.

Die dichteriſche Auffaſſung der Natur bei den Griechen.

(Kosmos S. 6—15.)

Schon früher, in meinem dritten Briefe, habe ich im Allgemeinen die Stellung bezeichnet, welche in der griechiſchen Religion die Natur einnimmt. Die griechiſche Poeſie, in demſelben geiſtigen Principe ſich bewegend, faßt die Natur in durchaus analoger Weiſe. Entſchieden würde man den Griechen Unrecht thun, wollte man ihnen das Intereſſe und die Empfänglichkeit für die Schönheit der Natur abſprechen. Man muß dieſelbe nur in der beſtimmten Form zu finden und zu erkennen wiſſen, welche ſie im griechiſchen Geiſte annimmt. Dem Griechen iſt das freie ſittliche Selbſtbewußtſein in der Einheit mit der Natur das wahrhaft Wirkliche, Göttliche. Die Götter ſind beſondere, endliche Perſönlichkeiten, welche in ihrer Beſonderheit auch eine natürliche Beſtimmtheit an ſich tragen auf einen natürlichen Proceß, auf einen Kreis von natürlichen Erſcheinungen hinweiſen, aber dieſe Natürlichkeit dem geiſtigen Gehalt zugleich ſo unterordnen, daß ſie zur Form des beſtimmten ſittlichen Selbſtbewußtſeins wird. Eben hierin, in dieſer Vergeiſtigung, in dieſer künſtleriſchen Idealiſirung der verſchie-

denen Geſtaltungen der Natur zeigt ſich das allſeitige Intereſſe, welches der griechiſche Geiſt an der Natur nimmt. Keine Region der Natur bleibt von Gott verlaſſen. Der Verlauf der Zeit und des Jahres, die Erſcheinungen des Himmels, das Meer, die Flüſſe, Quellen, Berge, Bäume — Alles wird von Göttern beherrſcht, durch ihren Willen geordnet und dem Menſchen mitgetheilt. Allerdings wird damit die ſogenannte todte Natur nicht blos zur lebendigen, von der göttlichen Subſtanz beſeelten, ſie wird nicht blos perſonificirt, ſondern wirklich zur Perſon; d. h. ſie wird zur Form einer beſtimmten geiſtigen Innerlichkeit. Dieſe beſtimmten perſönlichen Geſtalten treten aber eben durch ihre Conſolidirung und obwohl ſie die Natur in ſich ſelbſt haben, dem äußeren, unmittelbaren Sein der Natur gegenüber. Poſeidon iſt nicht das Meer ſelbſt, obwohl die ſtürmiſche Bewegung des Meeres auf deſſen innere Erregtheit deutet. Er ſelbſt mit ſeinem ganzen Gefolge hebt ſich zugleich aus den Wogen des Meeres heraus, ohne in die unbeſtimmte Geſtalt der Wellen zu zerfließen. Es bleibt alſo doch immer eine Seite der Natur zurück, welche nicht mit in die göttliche Perſönlichkeit aufgeht, und zwar gerade die Seite, welche wir vorzugsweiſe Natur zu nennen pflegen, nämlich der äußere Complex der einzelnen natürlichen Erſcheinungen, durch welchen eben die Landſchaft gebildet wird. Für dieſes Landſchaftliche zeigt nun allerdings der griechiſche Geiſt nur ein geringes Intereſſe. Die Göttergeſtalten treten ſo ſehr in den Vordergrund, füllen die Phantaſie ſo vollkommen aus, daß das Landſchaftliche als ſolches, dieſe äußere Combination verſchiedener natürlicher Geſtalten immer nur als Aufforderung, als Anregung erſcheint, die Götter ſelbſt vor die Anſchauung treten zu laſſen. Die freie, geiſtige Anſchauung der Natur, die Anſchauung, in welcher der griechiſche Geiſt ſein Weſen, ſein beſtimmtes Princip geltend machte, beſtand eben in dieſer bis zum Ideale der Schönheit durchgeführten, geſteigerten Vergeiſtigung der Natur. Statt des Meeres ſahen ſie die drohende Geſtalt des Poſeidon ſelbſt, der in ſeiner ganzen Erſcheinung das Menſch gewordene Meer iſt. Selbſt das ausgelaſſene und ſchwärmeriſche Vertiefen des Menſchen in die Natur, das Außerſichſein des Geiſtes wird ebenfalls zu einem Kreiſe von untergeordneten Göttern, welche

in ihrer überwiegenden Sinnlichkeit das Element des Thieriſchen noch nicht vollkommen beherrſchen. Immer iſt es die bewußte, handelnde Perſon, welcher die Natur als Leib, als entſprechende Form ihrer Innerlichkeit übergeben wird.

Dieſe Vergeiſtigung, Vermenſchlichung der Natur, welche ſich zunächſt in der religiöſen und künſtleriſchen Production der Göttergeſtalten darſtellt, war nun aber weſentlich das allgemeine Ideal des ganzen griechiſchen Lebens. In allen ſeinen einzelnen Verzweigungen wird eben dieſe Einheit des Geiſtes und der Natur, dieſe Harmonie der Schönheit angeſtrebt und verwirklicht. Was uns im orientaliſchen Leben abſtößt, iſt das Unfreie, Unperſönliche, die Herrſchaft der ſelbſtloſen Subſtanz, in welcher der Geiſt, weil er noch nicht das Bewußtſein ſeiner Freiheit und ſeines inneren Werthes hat, auch unmöglich eine dem Geiſte entſprechende Form zu finden weiß. Das griechiſche Leben dagegen bringt uns die reale, geiſtige Freiheit, den wirklichen, ſeiner ſelbſt bewußten und ſeine Aeußerlichkeit beherrſchenden und durchdringenden Geiſt zur Anſchauung. Eben dieſe Befriedigung des Geiſtes in ſich, dieſe Sicherheit, Heiterkeit iſt der unverſiegbare Zauber der griechiſchen Welt. Daß aber trotzdem das Princip des griechiſchen Lebens ein endliches iſt, das liegt dem modernen Bewußtſein bei aller Sehnſucht, mit welcher daſſelbe die griechiſche Zeit wohl zurückgewünſcht hat, doch in der Vielheit und Endlichkeit der göttlichen Individuen ohne Weiteres vor Augen. Auf die Menſchlichkeit der griechiſchen Götter pflegt man ſogleich hinzuweiſen, wenn nach der Endlichkeit der griechiſchen Religion gefragt wird. Ohne Zweifel hat man darin auch vollkommen Recht. Allein gewöhnlich überſieht man, daß den griechiſchen Göttern doch gerade das Moment der beſonderen menſchlichen Individualität, welches erſt in dem modernen Bewußtſein ſich in ſeiner ganzen Entſchiedenheit geltend macht und auf Anerkennung dringt, im Grunde fehlt. Wie überhaupt im griechiſchen Bewußtſein das einzelne Individuum ſich durchaus dem Volke unterordnet, ſich nie aus dem Zuſammenhang mit der Nation herausſtellt, und eine beſondere Verwirklichung ſeiner individuellen Eigenthümlichkeit fordert, ſo ſind auch die griechiſchen Götter *allgemeine, nationale* Individuen. Mitten in ihrer Menſchlichkeit ſind ſie

doch erhaben über die Endlichkeit der Individualität, und ſonach hat man denn nicht mit Unrecht behauptet, daß in einem beſtimmten Sinne die griechiſchen Götter für das chriſtliche Bewußtſein nicht menſchlich genug ſeien, da ſie gerade das Moment von ſich ausſchließen, welches ſich innerhalb der chriſtlichen Anſchauung einen unendlichen, einen göttlichen Werth beilegt.

Hegel hat in ſeiner Aeſthetik das eigenthümliche Weſen der griechiſchen Gottheiten nach dieſer Seite hin eben ſo tief als klar entwickelt. Es geht dieſe Entwickelung unſere Unterſuchung viel näher an, als es zunächſt ausſehen möchte. Ich benutze daher die Gelegenheit, Ihnen einmal aus einem Werke eine Probe mitzutheilen, welches vorzugsweiſe geeignet iſt, ſo manche eben ſo verbreitete als irrige Vorſtellungen von der Hegelſchen Philoſophie fortzuräumen. Hegel zeigt zunächſt, wie der Gehalt der griechiſchen Götter allgemeiner geiſtiger Natur iſt. Nicht zufällige, particuläre Intereſſen ſind es, die ſich in ihnen darſtellen, ſondern ewige, geiſtige Mächte. Dabei aber ſind die Götter doch nicht ſogenannte abſtracte Ideale, ſondern individuelle Charaktere. Dies werden ſie jedoch nur dadurch, daß ſie zugleich eine natürliche Beſtimmtheit in ſich aufnehmen. Der göttliche Charakter darf aber ferner nicht zur Einſeitigkeit fortgehen, ſondern muß durch die Allgemeinheit des göttlichen Geiſtes gemäßigt, in dieſe zurückgenommen erſcheinen. Eben dies muß nun auch in der ſinnlichen Erſcheinung der Götter zum Ausdruck kommen. „Die makelloſe Aeußerlichkeit allein — heißt es dann weiter — in der jeder Zug der Schwäche verwiſcht, jeder Flecken willkürlicher Particularität ausgelöſcht iſt, entſpricht dem geiſtigen Innern, welches in ſie ſich verſenken und in ihr leiblich werden ſoll. Darum ſehen wir denn in der concreten Individualität der Götter eben ſo ſehr dieſen Adel und dieſe Hoheit des Geiſtes, in welcher ſich, trotz ſeinem gänzlichen Hineingehen in die leibliche und ſinnliche Geſtalt, doch das Entferntſein von aller Bedürftigkeit des Endlichen kund giebt. Das reine Inſichſein und die abſtracte Befreiung von jeder Art der Beſtimmtheit würde zur Erhabenheit führen; indem das claſſiſche Ideal aber zum Daſein heraustritt, ſo zeigt ſich auch die Erhabenheit deſſelben in die Schönheit verſchmolzen und in ſie unmittelbar übergegangen. Ein ewiger Ernſt, eine unwandelbare

Ruhe thront auf der Stirn der Götter und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt. In ihrer Schönheit scheinen sie deshalb über die eigene Leiblichkeit erhoben, und es entsteht dadurch ein Widerspruch zwischen ihrer seligen Hoheit, die ein geistiges Insichsein, und zwischen ihrer Schönheit, die äußerlich und leiblich ist. Der Geist erscheint ganz in seine Außengestalt versenkt und doch zugleich aus ihr heraus nur in sich versunken. Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen. In dieser Beziehung bringen die griechischen Götter einen Eindruck hervor, bei aller Verschiedenheit ähnlich dem, welchen Göthe's Büste von Rauch auf uns macht. Diese hohe Stirn, diese gewaltige, herrschende Nase, das freie Auge, das runde Kinn, die gesprächigen, vielgebildeten Lippen, die geistreiche Stellung des Kopfes, auf die Seite und etwas in die Höhe den Blick weggewendet; und zugleich die ganze Fülle der sinnenden, freundlichen Menschlichkeit, dabei diese ausgearbeiteten Muskeln der Stirn, der Mienen, der Empfindungen, Leidenschaften, und in aller Lebendigkeit die Ruhe, Stille, Hoheit im Alter; und nun daneben das Welke der Lippen, die in den zahnlosen Mund zurückfallen, das Schlaffe des Halses, der Wangen, wodurch der Thurm der Nase noch größer, die Mauer der Stirn noch höher heraustritt; — es ist der feste, gewaltige, zeitlose Geist, der, in der Maske der umhängenden Sterblichkeit, diese Hülle herabfallen zu lassen, im Begriff steht, und sie nur noch lose um sich frei herumschlendern läßt. — In ähnlicher Weise erscheinen auch die griechischen Götter von Seiten dieser hohen Freiheit und geistigen Ruhe über ihre Leiblichkeit erhoben, so daß sie ihre Gestalt, ihre Glieder bei aller Schönheit und Vollendung gleichsam als einen überflüssigen Anhang empfinden. Und dennoch ist die ganze Gestalt lebendig beseelt, identisch mit dem geistigen Sein, trennungslos, ohne jenes Auseinander des in sich Festen und der weichern Theile, der Geist nicht dem Leib entstiegen, sondern beide *ein* gediegenes Ganzes, aus welchem das Insichsein des Geistes nur in der wunderbaren Sicherheit seiner selbst still herausblickt. — Indem nun aber der angedeutete Widerspruch vorhanden ist, ohne jedoch als Unterschied und Trennung der innern Geistigkeit und ihres Aeußern herauszutreten, so muß er nothwendig auch in diesem ungetrennten Ganzen selbst ausge-

drückt sein. Dies ist innerhalb der geistigen Hoheit der Hauch und Duft der Trauer, den geistreiche Männer in den Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit empfunden haben. Die Ruhe der göttlichen Heiterkeit darf sich nicht zu Freude, Vergnügen, Zufriedenheit besondern, und der Frieden der Ewigkeit muß nicht zum Lächeln des Selbstgenügens und gemüthlichen Behagens herunterkommen. Zufriedenheit ist das Gefühl der Uebereinstimmung unserer einzelnen Subjectivität mit dem Zustande unseres bestimmten, uns gegebenen, oder durch uns hervorgebrachten Zustandes. Diese Empfindung und ihr Ausdruck ist aber nicht der Ausdruck der plastischen ewigen Götter. Die freie vollendete Schönheit vermag sich nicht in der Zustimmung zu einem bestimmten endlichen Dasein zu genügen, sondern ihre Individualität, nach Seiten des Geistes wie der Gestalt, obschon sie charakteristisch und in sich bestimmt ist, geht doch nur mit sich, als zugleich freier Allgemeinheit und in sich ruhender Geistigkeit, zusammen. Diese Allgemeinheit ist es, welche man bei den griechischen Göttern auch als Kälte hat ansprechen wollen. Kalt jedoch sind sie nur für die moderne Innerlichkeit im Endlichen; für sich selbst betrachtet haben sie Wärme und Leben. Der selige Frieden, der sich in ihrer Leiblichkeit abspiegelt, ist wesentlich ein Abstrahiren von Besonderem, ein Gleichgültigsein gegen Vergängliches, ein Aufgeben des Aeußerlichen, ein nicht kummervolles und peinliches, aber doch immer ein Entsagen dem Irdischen und Flüchtigen, wie die geistige Heiterkeit tief über Tod, Grab, Verlust, Zeitlichkeit hinwegblickt und eben weil sie tief ist, dies Negative in sich selbst enthält. Je mehr nun aber an den Göttergestalten der Ernst und die geistige Freiheit heraustritt, desto mehr läßt sich ein Contrast dieser Hoheit mit der Bestimmtheit und Körperlichkeit empfinden. Die seligen Götter trauern gleichsam über ihre Seligkeit oder Leiblichkeit; man liest in ihrer Gestalt das Schicksal, das ihnen bevorsteht, und dessen Entwickelung, als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Hoheit und Besonderheit, der Geistigkeit und des sinnlichen Daseins, die classische Kunst selbst ihrem Untergange entgegenführt." (Hegels Aesthetik 1. Bd. 2. Abth. S. 73 ff.)

Das griechische Leben bewegt sich zunächst unbefangen in

der Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, wie dieſe in ihrer idealen Wirklichkeit in den Göttergeſtalten ſich darſtellt. Die hiſtoriſche Entwickelung des griechiſchen Lebens aber zeigt uns von Stufe zu Stufe die Auflöſung dieſer unbefangenen Einheit, das Hervortreten des Widerſpruchs, welcher an ſich ſchon in jener Einheit liegt. Die Kunſt, in welcher überhaupt der griechiſche Geiſt ſeine Idee, ſein inneres, ihn in ſeiner ganzen Wirklichkeit bewegendes Weſen, zur allgemeinen Anſchauung bringt, begleitet dieſen ganzen Proceß der Entwickelung durch alle ſeine Phaſen hindurch. Und zwar iſt es vor Allem die Poeſie, welche in der concreteſten, umfaſſendſten Weiſe alle Elemente des geiſtigen Lebens, jede neue Wendung deſſelben, die Blüthe eben ſo ſehr wie den Verfall verfolgt und in voller Beſtimmtheit hervortreten läßt. Wie ſich in der griechiſchen Welt mit der Zeit immer mehr die Beſonderheit und eigenthümliche Beſtimmtheit der Individualität geltend macht und hervordrängt, ſo verſucht es auch die künſtleriſche Anſchauung, die Götter ſelbſt immer mehr zu individualiſiren und in die Verwickelung der endlichen Verhältniſſe hineinzuziehen. Allein deſto mehr kommt auch ihre Endlichkeit zum Bewußtſein. Das Schickſal, welchem ſich die Götter ſelbſt unterwerfen müſſen, ohne dadurch in ihrer göttlichen Sicherheit und Ruhe geſtört zu werden, tritt immer mehr als die ſie bekämpfende, ihre Beſonderheit vernichtende Subſtanz hervor. Dadurch löſt ſich das ganze Bewußtſein von der natürlichen Baſis, in welcher es weſentlich befangen war, welche unzertrennlich mit allen ſeinen geiſtigen Geſtaltungen ſich verband, immer entſchiedener los. Hiermit greift aber auch der Geiſt den ganzen Organismus ſeiner Freiheit und Sittlichkeit im Princip an; dieſer zerfällt und eine neue geiſtige Welt bricht an.

Auch in der künſtleriſchen Auffaſſung der Natur muß dieſer Proceß der Entwickelung in ſeinen weſentlichen Momenten nothwendig zur Erſcheinung kommen. Je inniger der griechiſche Geiſt noch verwachſen iſt mit den beſonderen natürlichen Potenzen, je mehr er noch damit beſchäftigt, dieſe zur ſchönen menſchlichen Form auszubilden, und ſie dann in dieſer Schönheit als die ewigen Ideale ſeines Lebens feſtzuhalten, deſto mehr wird er auch die Natur nur als Moment der freien, ſchönen

Menſchlichkeit ſich zur Anſchauung bringen. Der Menſch in der plaſtiſchen Einheit des Geiſtigen und Natürlichen iſt ihm das Centrum alles ſeines Denkens und Thuns. Die ganze Aeußerlichkeit ſeiner Umgebung wird aber auf dieſes Centrum bezogen. Das Bewußtſein ſeiner Freiheit praktiſch durchzuführen, und dieſe ſeine freie, ſittliche Wirklichkeit in jedem Moment in ihre göttliche Würde, als ſeine Einheit mit den ewigen Göttern, ſich zur Anſchauung zu bringen, darauf iſt ſein ganzes Streben gerichtet. Von der Natur außer ihm hat er den weſentlichen, göttlichen Theil in ſich aufgeſogen, als ſeine eigene Form in Beſchlag genommen; eine weitere Sehnſucht, ein gemüthliches Vertiefen in eine ihm entgegengeſetzte Natur kennt er nicht. Nur beiläufig, als Schauplatz ſeiner Thaten und Schickſale, führt er ſie in ſeine künſtleriſchen Productionen ein. Je mehr aber dieſe ſchöne Sittlichkeit verblüht, je mehr das natürliche Moment, welches der Geiſt als ſeine eigene Form ſich angeeignet, ſich vom Geiſte loslöſt, als eine andere ſelbſtändige Welt ihm gegenübertritt, deſto aufmerkſamer beachtet er dieſe ſeine natürliche Umgebung. Sie erhält einen inneren eigenthümlichen Werth. Er flüchtet zu ihr, weil ſeine eigene Welt ihn nicht mehr befriedigt, ihn von ſich abſtößt. In der Natur ſucht er Zerſtreuung, weil ſie in ihrem ſtillen, harmloſen Leben die Widerſprüche momentan vergeſſen macht, welche dem Geiſte in ſeiner eigenen Sphäre keine Ruhe gönnen.

Um das Geſagte durch einzelne Beiſpiele zu belegen, wenden wir uns zunächſt zu Homer. Beſonders die Odyſſee ſcheint für poetiſche Schilderung der Natur mannichfache Gelegenheit zu bieten. Das Schickſal treibt den Odyſſeus durch Länder und Meere weit umher. Allein eben dies Schickſal und der Muth, die Verſchlagenheit, mit welcher Odyſſeus daſſelbe erträgt und überwindet, dieſe ſeine heroiſchen Thaten, in welche die Götter ſelbſt helfend und zürnend eingreifen, bilden ſo ſehr den Mittelpunkt des ganzen epiſchen Intereſſes, daß die landſchaftliche Umgebung immer nur kurz berührt wird. Die „Waldeinſamkeit des Parnaſſos und ſeine dickbelaubten Felsthäler" (Kosm. S. 10.) betritt Odyſſeus mit den Söhnen des Autolykos, um zu jagen.

Als die dämmernde Eos mit Roſenfingern emporſtieg;
Gingen ſie aus zur Jagd, die ſpürenden Hund' und ſie ſelber,
Sammt Autolykos Söhnen zugleich der edle Odyſſeus.
Dieſe ſtrebten empor zum waldumwachſ'nen Parnaſſos,
Und durchwandelten bald die wehenden Krümmen des Berges.
Aber die Sonn' erhellte mit jungem Strahl die Gefilde,
Aus des tiefergoßnen Okeanos ruhiger Strömung;
Als in ein Waldthal kamen die Jagenden. Immer voran nun
Wandelten ihnen die Hund', und ſpüreten; aber von hinten
Folgten Autolykos Söhn'; er ſelbſt, der edle Odyſſeus,
Wandelte nahe den Hunden, und ſchwang den erhabenen Jagdſpieß.
Siehe da lag im verwachſ'nen Geſträuch ein gewaltiger Eber.
Dieſes durchwehete nimmer die Wuth naßhauchender Winde,
Nimmer auch drang die Sonne hindurch mit leuchtenden Strahlen,
Auch nicht gießender Regen durchnetzet' es: ſo in einander
War es verſchränkt, und der Blätter war rings ein unendlicher Abfall.

Der „quellenreiche Pappelhain in der Phäakeninſel Scheria" (Kosm. S. 10.) ferner wird von der Nauſikaa, der Tochter des Königs Alkinoos, dem Odyſſeus als der Ort bezeichnet, an welchem er ausruhen ſolle, um von hieraus allein in die Stadt der Phäaker und zum König zu wandern, weil es doch gegen die Sitte ſei, wenn ſie allein mit einem Fremdlinge in der Stadt ſich ſehen laſſe.

Nah' am Wege erſcheint uns ein lieblicher Hain der Athene,
Pappelgehölz; ihm entrinnt ein Quell, der die Wieſe durchſchlängelt,
Wo mein Vater ein Gut ſich beſtellt, mit blühendem Garten,
Nur ſo weit von der Stadt, wie erſchallt volltönender Ausruf.
Dort Dich ſetzend, verweil' ein Weniges, daß wir indeſſen
Kommen zur Stadt und erreichen des Vaters erhabene Wohnung.

Ferner wird das Land der Cyklopen geſchildert:

Alſo ſteu'rten wir fürder hinweg, ſchwermüthiges Herzens.
Und an das Land der Cyklopen, der ungeſetzlichen Frevler,
Kamen wir, welche nur den unſterblichen Göttern vertrauend,
Nirgend bau'n mit Händen, zu Pflanzungen, oder zu Feldfrucht;
Ohne des Pflanzers Sorg' und der Ackerer ſteigt das Gewächs auf,
Alles, Weizen und Gerſt', und edele Reben, belaſtet
Mit großtraubigem Wein, und Kronions Regen ernährt ihn.
Dort iſt weder Geſetz noch Rathsverſammlung des Volkes;
Sondern All' umwohnen die Felſenhöhn der Gebirge,

Rings in gewölbeten Grotten; und Jeglicher richtet nach Willkür
Weiber und Kinder allein; und Niemand achtet des Andern.

Eine mäßige Insel erstreckt sich außer der Bucht hin,
Gegen das Land der Cyklopen, so wenig nah, wie entfernet,
Wälderreich; und der Ziegen unendliche Menge durchstreift sie,
Wildes Geschlechts: weil nimmer ein Pfad der Menschen sie scheuchet;
Nie auch wandeln hinein nachspürende Jäger, die mühvoll
Durch das Gehölz arbeiten, und luftige Gipfel umklettern.
Auch kein weidender Hirt durchschaltet sie, oder ein Pflüger;
Ohne des Pflanzers Sorg' und der Ackerer immer und ewig
Wildert sie menschenleer, und nährt nur meckernde Ziegen.
Denn es gebricht den Cyklopen an rothgeschnäbelten Schiffen;
Auch sind dort nicht Meister des Schiffbaus, wohl zu bereiten
Schöngebordete Schiffe, die, mancherlei Werke bestellend,
Rings zu den Städten der Welt hinsteuerten: so wie gewöhnlich
Männer sonst zu einander im Schiff durchfahren die Meerfluth;
Welche bald auch die Insel zum blühenden Lande sich schüfen.
Denn nicht karg ist der Boden, und fruchtete jeglicher Jahrszeit.
Dort verbreiten sich Wiesen am Strand des graulichen Meeres,
Feucht und schwellend von Gras; wo der fröhlichste Wein sich erhübe.
Dort ist lockerer Acker; und wuchernde Saaten beständig
Reiften zur Erntezeit; denn fett ist unten der Boden.
Dort auch ein schirmender Hafen, wo nie der Fessel man brauchet,
Weder Anker zu werfen, noch Seil am Gestade zu binden;
Sondern Gelandete weilen ein Weniges, bis es den Schiffern
Selbst zu fahren gefällt, und günstige Winde sich heben.
Aber am Haupte der Bucht ergießt sich blinkendes Wasser.
Quellend aus Felsengeklüft; und umher sind grünende Pappeln.

Vor Allem entzückt zeigt sich Odysseus durch den Anblick der Felsengrotte der Kalypso.

Jetzt aus bläulicher Fluth empor zum Gestade sich schwingend,
Wandelt' er, bis er erreicht die geräumige Kluft, wo die Nymphe
Wohnte, die schöngelockte; daheim auch fand er sie selber.
Lodernd brannt' auf dem Herde die Flamm'; und fern in das Eiland
Wallte der Ceder Gedüft, der gespaltenen, wallte des Thyons
Würzige Glut. Sie sang mit melodischer Stimm' in der Kammer,
Anmuthreich ein Gewebe mit goldener Spule sich wirkend.
Ringsher wuchs um die Grotte des grünenden Haines Umschattung,
Erle zugleich, und Pappel, und balsamreiche Cypresse.
Dort auch bauten sich Nester die breitgefiederten Vögel,
Habichte, sammt Baumeulen, und rings breitzüngiger Krähen

Wassergeschlecht, das kundig der Meergeschäfte sich nähret.
Hier war ausgebreitet am Felsengewölb' auch ein Weinstock,
Rankend mit dichtem Laub', und voll von reifenden Trauben.
Auch vier Quellen ergossen gereiht ihr blinkendes Wasser,
Nachbarlich neben einander, und schlängelten hiehin und dorthin;
Wo rings schwellende Wiesen hinab mit Violen und Eppich
Grüneten. Traun wohl selbst ein Unsterblicher, welcher dahin kam,
Weilte bewunderungsvoll, und freute sich herzlich des Anblicks.

Einen schroffen Contrast hierzu bildet besonders die Schilderung der Brandung, durch welche Odysseus sich hindurcharbeitet, nachdem er schon zwei Tage und zwei Nächte „in dem wogenden Aufruhr umhergeirrt."

Ringend schwamm er hinan, mit den Füßen das Land zu ersteigen.
Als er so weit nun war, wie erschallt volltönender Ausruf,
Jetzo hört' er ein dumpfes Getös' an den Klippen des Meeres.
Graunvoll donnerte dort an des Eilands Küste die Brandung
Strudelnd empor; und Alles war weiß von spritzendem Meerschaum.
Denn nicht Buchten empfingen die Schiff', und bergende Rheden;
Nur Geklüft umstarrte den Strand, Meerklippen und Felshöhn.
Aber dem edlen Odysseus erzitterten Herz und Kniee;
Unmuthsvoll nun sprach er zu seiner erhabenen Seele:

Weh mir, nachdem das Land mir Hoffnungslosen zu schauen
Zeus gewährt, und die Wog' ich hindurch arbeitend besieget;
Oeffnet sich nirgends Bahn aus des graulichen Meeres Gewässern.
Auswärts starren gezackt Meerklippen empor, und umher rollt
Stürmisch die brandende Fluth, und glatt umläuft sie den Felsen.
Aber tief ist nahe das Meer; und nimmer vermag ich
Dort mit den Füßen zu stehn, und wadend zu fliehn aus dem Elend.
Streb' ich durch, dann schmettert mich leicht an den zackigen Meerfels
Rasend die mächtige Wog', und umsonst wird alles Bemühn sein.
Schwimm' ich aber noch weiter herum, abhängiges Ufer
Irgendwo auszuspähn, und sichere Busen des Meeres;
Ach dann sorg' ich, daß wieder der Ungestüm des Orkanes
Fern in des Meeres fischwimmelnde Fluth mich Erseufzenden hinwirft;
Oder ein Meerscheusal aus der Tiefe daher mir ein Dämon
Reizt, wie sie häufig ernährt die Herrscherin Amphitrite!
Denn ich weiß, wie mir zürnt der gewaltige Länderumstürmer!

Während er solches erwog in des Herzens Geist und Empfindung,
Trug ihn schon hochrollend die Wog' an das schroffe Gestad' hin.
Dort wär' ab ihm geschunden die Haut, und zermalmt die Gebeine,

Wenn ſein Herz nicht erregte die Herrſcherin Pallas Athene.
Schnell mit beiden Händen umfaßt' er die Klipp' in dem Anſchwung,
Hielt dann keuchend ſich feſt, bis die rollende Woge vorbeiging.
Alſo entrann er ihr jetzt; doch zurück nun prallend vom Ufer,
Schlug ſie daher mit Gewalt und ſchleudert' ihn fern in die Fluthen.
Und wie dem Meerpolypen, den einer hervor aus dem Lager
Aufzog, häufige Kieſel die äſtigen Glieder umhangen:
So am Geſtein blieb jenem von feſtumklammernden Händen
Abgeſchunden die Haut; und die rollende Woge verbarg ihn.
Jetzt wär' in Jammer vertilgt, auch trotz dem Schickſal, Odyſſeus,
Wenn nicht Klugheit gewährte die Herrſcherin Pallas Athene.
Aufgetaucht aus dem Schwalle der brandenden Fluth an dem Meerſtrand,
Schwamm er herum, hinſchauend zum Land', abhängiges Ufer
Irgendwo auszuſpähn, und ſichere Buſen des Meeres.
Als er nunmehr die Mündung des ſchönherwallenden Stromes
Schwimmend erreicht; jetzt fand er bequem zur Landung das Ufer,
Seicht und felſenleer; auch war vor dem Winde Bedeckung.
Und er erkannte den ſtrömenden Gott, und betete herzlich:

Höre mich, Gott, wer Du ſeiſt! Dir ſehnlich Erfleheten nah' ich,
Fliehend aus finſterem Meer vor den Drohungen Poſeidaons!
Ehrenwerth ja ſcheinet der Mann auch unſterblichen Göttern,
Welcher um Schutz annaht, ein Irrender: ſowie ich ſelber
Nahe zu Deinem Strom und Deinen Knien, ein Bedrängter!
Aber erbarme Dich, Herrſcher; denn Deinem Schutze vertrau' ich!

Die epiſchen Gedichte des Heſiodus reichen nach Inhalt und Form nicht im Entfernteſten an die Epopöen des Homer heran. Für uns wäre eine dichteriſche Beſchreibung des Winters von Intereſſe, welche dem Gedichte: Werke und Tage eingeflochten iſt. Ein eben ſo gelehrter als tiefer Kenner der griechiſchen Litteratur ſagt von dieſem Gedichte: „Es iſt das wahrhaft pädagogiſche Lehrbuch der Alten voll der pünktlichſten und durchgreifendſten Beobachtung, aus dem neben der ſorgſamen Kenntniß vom alltäglichen Wandel, vom Himmel, Landbau, Seefahrt und anderen Fertigkeiten ein trüber, beengter Sinn ſpricht, welcher vom Nothſtande geſchärft ſich der Erkenntniß des geſunkenen Zeitalters, den Regungen einer unſteten Empfindſamkeit, der Gottesfurcht und vollends dem Aberglauben nicht entziehen kann. Heſiodus iſt ein Sprecher des Geſchlechts, welches mit geringerem Behagen an der Außenwelt und mit deſto hellerem Bewußtſein der Entartung und Bedürftigkeit ſich

vom unmittelbaren Zusammenhange mit der Gottheit und seliger Vorzeit getrennt weiß, und nun diese Kluft theils durch Dämonologie erfüllt, theils durch Ansichten von bürgerlichen Berufsweisen und Künsten, durch Regeln und Sprüche für menschlichen Brauch und äußere Heiligkeit die Dinge sichern und einen Standpunkt in ihnen gewinnen will. Wie nun eine so gefärbte Poesie vermöge der Spannung und Unklarheit ihrer Elemente blos den Werth eines Durchgangspunktes, einer unerläßlichen Ruhe für nationale Bildung behaupten mochte, so war auch ihre historische Erscheinung mit keiner Dauer oder tieferen Einwirkung auf das Volk verträglich." (Bernhardy, Grundriß der griechischen Litteratur. 1. Th. S. 240.) Unzweifelhaft enthalten diese hesiodischen Hauslehren Theile aus verschiedenen Zeiten. Die Beschreibung des Winters vorzugsweise wird von mehreren Kritikern als ein Zusatz aus späterer Zeit betrachtet; theils wegen der Sprache, theils wegen des Zurücktretens der sonst im ganzen Werke durchgreifenden didaktischen Tendenz. Auch der poetische Werth dieser Beschreibung ist nicht gar hoch anzuschlagen.

Durch roßnährende Fluren der Thrakier stürmt in die Meerfluth
Boreas, wühlt sie empor; es erharscht dann Acker und Waldung.
Viel hochbuschige Eichen umher, und stämmige Tannen,
Streckt er im Thal des Gebirgs auf die nahrungsprossende Erde,
Tobend mit Wuth; rings sauset die endlos wimmelnde Waldung,
Schaudernd fliehn auch die Thiere, die Schwänz' an die Bäuche geschmieget;
Selbst die mit zottigem Balge bekleideten; diesen sogar auch
Weht er, der kalte, hindurch, wie dicht auch die Brüste gedeckt sind.
Nicht mehr schützet den Stier die Härte der Haut; auch der Ziegen
Langes Haar durchdringt er. Es trotzet ihm kaum der Schafe
Wolliges Vließ. Den müden Greis selbst macht er zum Läufer.
Doch durchschüttelt er nicht zartblühende Glieder der Jungfrau,
Welche daheim im Gemache verweilt bei der trautesten Mutter,
Noch ungereizt von den Gaben der goldenen Aphrodite:
Dort nach erfrischendem Bade mit schmeidigem Oele gesalbet,
Ruht ihr zärtlicher Leib in behaglicher Kammer die Nacht durch,
Bei hartwinterndem Sturm; wann der Meerpolyp sich den Fuß nagt,
Im glutlosen Gemach, wo das traurige Leben er führet.
Denn nicht zeigt ihm die Sonne, sich irgendwo Weide zu haschen;
Sondern längs dem Gebiete der dunkelfarbigen Männer
Wendet sie sich, daß später dem Volk der Hellenen es taget.

Alle ſodann, die gehörnt und hornlos wohnen in Wäldern,
Klappen die Zähn' unmuthig, und rings durch die Krümmen des Eichthal's
Fliehn ſie umher; denn alle ſind nur um das Eine bekümmert,
Wie im verwachſenen Buſch ausſpähn ein ſchirmendes Obdach.
Jetzt umhülle den Leib mit Gewand dir, wie ich ermahne,
Mit weichwolligem Mantel, und langausreichendem Leibrock,
Dünnerem Aufzug füge den grobgeſponnenen Einſchlag;
Hiermit kleide dich wohl, daß nicht die Haare dir ſchaudern,
Oder geſträubt aufſtarren, empor am Leibe ſich hebend.
Dann um die Füß' auch Sohlen des ſtark erſchlagenen Stieres
Binde dir wohlgefügt, mit Filz inwendig ſie fütternd.
Auch von Erſtlingsböcklein, ſobald vollzeitig der Froſt kommt,
Füge dir Felle mit Sehnen des Stieres, daß dann um die Schulter
Du ſie werf'ſt, dem Regen zur Wehr; und über das Haupt dir
Setze geformeten Filz, daß nicht die Ohren dir trieſen,
Denn kalt iſt frühmorgens die Luft, wenn ſich Boreas herſtürzt.
Früh iſt über die Erde vom Sterngewölbe des Himmels
Weizenernährender Dunſt auf der Mächt'gen Aecker gebreitet:
Welcher gemach aufzieht aus unverſiegenden Strömen,
Dann, hoch über die Erd' im wirbelnden Winde gehoben,
Bald ſich in Regen ergießt am Abende, bald auch daher tobt,
Wann das dichte Gewölk der thrakiſche Boreas aufthürmt.
Dem zu entgehn, thu' eilig dein Werk, und kehr' in die Wohnung,
Daß nicht etwa vom Himmel ein ſchwarzes Gewölk dich umhülle,
Und dir ganz durchnetze den Leib und die triefenden Kleider.
Wachſam ſei alſo; denn der ſchädlichſte Wintermonat
Waltet anjetzt, ſo ſchädlich dem Vieh, als ſchädlich dem Menſchen.

Auch die Lyrik der griechiſchen Poeſie beſtätigt vollkommen, was wir im Allgemeinen von der poetiſchen Auffaſſung der Natur bei den Griechen entwickelten. In der Lyrik hätten wir vorzugsweiſe, wenn auch nicht poetiſche Schilderungen der Natur, doch den dichteriſchen Ausdruck der Gefühle zu ſuchen, welche die Anſchauung der Natur im Menſchen erweckt. Die griechiſche Lyrik zeigt aber in ihrer Blüthezeit, ſo umfaſſend ſie auch alle Elemente des griechiſchen Lebens in ihren Kreis zieht, nur ſelten und immer nur beiläufig ein poetiſches Naturintereſſe. Um Ihnen zu zeigen, in welcher Weiſe die griechiſche Lyrik Naturſchilderungen einflechtet, wähle ich einen auch im Kosmos hervorgehobenen Hymnus von Pindar. Der Hymnus beſingt

Hieron den Aetnäer. Hieron von Syrakus hatte Katana und Naxos genommen, die Einwohner unter die Leontiner verpflanzt und Katana in eine neue Stadt umgewandelt, welche vom nahen Gebirge Aetna genannt und mit 5000 doriſchen Pflanzern aus dem Peloponnes und einer gleichen Anzahl Syrakuſier bevölkert wurde. Um der neuen Stadt Ehre und Namen zu erwerben, hatte ſich Hieron bei dem pythiſchen Siege, den Pindar in dieſem Hymnus beſingt, als Aetnäer ausrufen laſſen. Der Hymnus beginnt mit einer Apoſtrophe an die Lyra. Sie iſt des Phöbus und der Muſen gemeinſames Gut; Alles huldigt ihrer Macht. Dann heißt es weiter:

> Nur die dem Zeus verhaßt ſind, erſchrecken, wenn ſie den Laut der ſingenden Muſen hören, auf dem Lande wie auf den toſenden Meereswogen. Auch der tief auf Tartaros Bett liegt, den Ewigen verhaßt, der hunderthäuptige Typhos, welchen einſt die ruhmvolle ciliciſche Bergkluft barg. Jetzt drückt die meerumzäunte Veſte von Kyma, ſammt Sykelia des Unthiers zottige Bruſt, auch hält ſie feſt Aetna, die Säule des Himmels, die Nährerin dauernden Schnees. Unnahbarer Flammen reinſte Bäche ſpeit ſie aus tiefen Klüften, Ströme glühenden Rauchs fließen bei Tag, und in dem Dunkel der Nacht ſchleudert die rothe Flamme Felſen mit Gekrach hinaus bis auf der Meerfluth Ebenen. Fürchterliche Quellen des Hephäſtos ſendet das Ungeheuer aus den Abgründen; wunderbar iſt es zu ſchauen und Staunen ergreift die Hörenden, wie der Fuß und die ſchwarzbelaubten Gipfel Aetna's ihn feſſeln, wie ſein gezacktes Bett ihm den Rücken zerſticht.

Darauf wendet ſich der Geſang zum Lobe Hierons. — Typhos, auf welchen die vulkaniſchen Ausbrüche zurückgeführt werden, wird als ein Ungeheuer aus Schlangen zuſammengeballt vorgeſtellt. In Cilicien waren die Vulkane, welche in der Sage noch erwähnt werden, zur Zeit Pindar's erloſchen.

Die dramatiſche Poeſie der Griechen ſteht ſchon durch ihre allgemeine Tendenz Naturſchilderungen fern. Die Tragödie verarbeitet, ſich anlehnend an hiſtoriſche Perſonen, die Colliſion der menſchlichen Freiheit mit dem nothwendigen Walten des Schickſals. Entſchieden iſt die künſtleriſche Formirung dieſer Colliſion für die ganze Entwickelung des griechiſchen Geiſtes von epochemachender Bedeutung; denn es wird dadurch der weſentliche Gehalt des antiken Bewußtſeins in ſeinem innerſten

Kerne erfaßt und zur Anſchauung gebracht. Das Bewußtſein der Freiheit nämlich iſt hier weſentlich ein endliches, beſchränktes. Das freie, ſittliche Handeln ſelbſt, das Handeln, in welchem der Einzelne nicht etwa ſeinen willkürlichen Einfällen folgt, ſondern die Gebote der Götter vollbringt, ſich in Einheit weiß mit dem göttlichen Willen, geräth in ſeinem weiteren Verlauf, in ſeinen Folgen und äußeren Zuſammenhängen in Widerſpruch mit der dunkeln Macht des Schickſals, welche, obwohl ſie nur in Räthſeln zu dem Menſchen ſpricht, doch als heilig und göttlich anerkannt wird. Der Nothwendigkeit des Schickſals ſind auch die Götter unterworfen. Die Freiheit des Menſchen iſt ſo weſentlich verwickelt in dieſen Gegenſatz zweier gleich heiliger Gewalten. Er wagt es nicht, ſich aus dieſem Kampfe dadurch herauszuziehen, daß er ſeine Handlung durch die dem modernen Bewußtſein ſo nahe liegende Reflexion ſpaltet in einen Theil, welchen er mit Abſicht gethan, und in einen anderen, welcher gegen ſeine Abſicht und ohne ſeinen bewußten Willen mit ſeiner Handlung ſich verbunden hat. Er nimmt vielmehr die ganze Handlung auf ſich. Was er gethan und was aus ſeiner That geworden — es iſt ein unzertrennliches Ganzes; der Menſch nimmt es mit religiöſer Ergebenheit hin, und ſtrebt ſo durch dieſe unbeugſame Energie ſeiner Innerlichkeit den Widerſpruch der ewigen, göttlichen Mächte zu löſen.

Die umfaſſendſte, eingehendſte Naturſchilderung finden wir im Oedipus in Kolonos von Sophokles. Die Situation iſt folgende. Nachdem dem Oedipus ſein Schickſal offenbar geworden, daß er nämlich wider ſein Wiſſen ſeinen Vater erſchlagen und ſeine Mutter zur Gattin genommen, daß er ſonach ſelbſt die Schuld trägt an dem Unglücke ſeines Volks, welches von der Peſt verwüſtet wird, beraubt er ſich ſeiner Augen und wandert von ſeinem Schwager und ſeinen Söhnen getrieben, in der Begleitung ſeiner Tochter Antigone bettelnd in fremden Ländern umher. Das pythiſche Orakel verkündete ihm, daß er in dem Heiligthume der Eumeniden durch ſeinen Tod ſeine Schuld ſühnen werde. Nach langer Wanderung kam er nach Kolonos; in der Nähe der Stadt befand ſich der heilige Hain der Eumeniden. Eben dieſen Hain beſingt der Chor, indem ſich Oedipus ihm nähert. Ohne Zweifel iſt es der Contraſt,

in welchem die heilige Stille des Haines zu der inneren Zerrissenheit des Oedipus steht, was den Sophokles bei der Schilderung des Haines länger verweilen läßt. Die heilige Ruhe der Natur kündigt sogleich die Versöhnung an, welche Oedipus hier finden soll.

Der Chor ist (nach Donner's Uebersetzung) folgender:

Zur roßprangenden Flur, o Freund,
Kamst du, hier zu des Landes bestem Wohnsitz,
Dem glanzvollen Kolonos, wo
Häufig flatternd die Nachtigall
In helltönenden Lauten klagt
Aus den grünenden Schluchten,
Wo weinfarbiger Epheu rankt,
Tief im heiligen Laube des
Gottes, dem schattigen früchtebeladenen,
Dem stillen, das kein Sturmwind
Bewegt, wo der begeisterte
Freudengott Dionysos stets hereinzieht,
Im Chor göttlicher Ammen*) schwärmend.

Hier in schönem Geringel blüht
Ewig unter des Himmels Thau Narkissos,
Der altheilige Kranz der zwei
Großen Göttinnen,**) golden glänzt
Krokos: nimmer versiegen die
Schlummerlosen Gewässer,
Die vom Strome Kephissos her
Irren; ewig von Tag zu Tag
Wallt er mit lauterem Regenerguße durch
Der breiten Erde Fluren,
Das Land schnell zu befruchten, das
Auch die Chöre der Musen nie verschmähten,
Noch Kythere mit goldnen Zügeln.

Hier auch blüht ein Gewächs,***) wie im Gefild' Asia keines,
Noch auf dorischer Flur, dort in dem weit
Prangenden Eilande des Pelops
Erwuchs; von selbst ohne Pflege keimt es,
Der Feindesspeere Schrecken, das
Gewaltig aufblüht in dieser Landschaft:

*) Die Nymphen, welche den Bacchus erzogen und später mit ihm die Welt durchschwärmten.

**) Demeter (Ceres) und ihre Tochter Persephone (Proserpina).

***) Der Oelbaum, welchen Athene schuf, wie Poseidon das Roß.

Mein ſproßnährender, blauſchimmernder Oelbaum,
Den kein bejahrter, kein junger Heerfürſt
Je mit feindlicher Hand tilgend verheert:
Denn mit dem ewigen wachen Blick
Sehn Zeus Morios Augen ihn,
Und helläugig Athene.

Noch ein anderes Lob meiner Geburtserde, das beſte,
Des groß waltenden Meergottes Geſchenk,
Nenn' ich, des Land's edelſte Gabe —
Des Meeres Herrſchaft, der Roſſ' und Füllen.
O Kronos' Sohn, du hobſt es ja
Zu dieſem Preis, hehrer Gott Poſeidon,
Der dem Roſſe den wuthſtillenden Zügel
Am erſten umwarf auf dieſen Wegen.
Sieh ſchnell rudernd, mit Macht nieder zum Meer
Hüpft in den Händen geſchwungen das
Ruder, das Nereiden rings
Hundertfüßig umtanzen!

In den griechiſchen Dichtungen der ſpäteren Zeit nimmt die Natur in einer ganz anderen Weiſe das Intereſſe in Anſpruch als früher. Vor Allem verſucht es die didaktiſche Poeſie, die erweiterte Kenntniß von der Natur in dichteriſche Formen zu kleiden. Entſchieden haben dieſe Producte keinen weiteren künſtleriſchen Werth. Sie zeigen vielmehr, wie trotz der Gewandtheit in der Form der innere Gehalt der Poeſie dem Geiſte verloren gegangen, die Kunſt ſich abgelebt und im Verſchwinden begriffen iſt. Als wahrhaft poetiſche Behandlung der Natur können wir dieſe didaktiſchen Gedichte unmöglich betrachten. Nur das erweiterte, mehr oder weniger ausgebildete wiſſenſchaftliche Intereſſe iſt es, was in ihnen offenbar hervortritt. Vor Allem berühmt iſt Aratos, welcher um 213 vor Chriſtus ſtarb. Wir beſitzen von ihm zwei didaktiſche Werke, Phänomena und Dioſemeia. Das erſte Gedicht iſt nichts Anderes, als eine verſificirte Beſchreibung des Himmels nach dem Himmelsſpiegel des knidiſchen Aſtronomen Eudoxos; ganz einförmig geht es von Sternbild zu Sternbild fort. Ein eben ſolches Aggregat von Beobachtungen iſt das zweite Gedicht. Was für Vorbeſtimmungen des Wetters Erfahrung und Aberglaube in den Erſcheinungen an Sonne, Mond und Sternen, Bäumen, Pflanzen und Blumen, vierfüßigen Thieren, Vögeln

und anderen Dingen wirklich entdeckt oder zu entdecken gewähnt haben, dieſe alle hat Aratos in mehr als 400 Verſen geſammelt und in poetiſche Wörter und Redensarten gekleidet. Ein ſpäterer Dichter, Oppianos (um 180 v. Chr.) aus Koykos in Cilicien verfaßte ein Lehrgedicht über die Fiſche, Halieutika, welches den Aufenthalt und die verſchiedenen Fortpflanzungen der Fiſche, ihre Lebensweiſe, Waffen und Kriege, auch die mannichfachen Anſtalten, die der erfinderiſche Fleiß des Menſchen, ſich ihrer zu bemächtigen, getroffen hat, auseinanderſetzt. Oppianos gilt auch als der Verfaſſer eines ebenſo trockenen Gedichts, Kynegetikon, über die Jagd, in 4 Büchern, von denen das erſte den Jäger in voller Rüſtung auf einem beſonderen, wohl zugerittenen Pferde und umgeben von tapferen, abgerichteten Hunden, ſchildert, das zweite und dritte die jagdbaren Thiere nennt und beſchreibt, und das vierte nur zum Theil erhaltene, das Wiſſenſchaftliche der Jagd darlegt. Ungefähr um dieſelbe Zeit lebte Dionyſios Periegetes. Er hat uns ein geographiſches Gedicht hinterlaſſen, in welchem er, nach vorläufiger Beſtimmung der Welttheile, zuerſt den Okeanos nach ſeinen Haupteinſchnitten, dann, anhebend von den herkuliſchen Säulen, die einzelnen Gewäſſer des Mittelmeeres, hierauf die Völker Afrika's, die Länder Europa's, die Inſeln in und außer dem Mittelmeer und endlich die aſiatiſchen Reiche in etwa 1100 Hexametern nicht ſchildert, ſondern dürr der Reihe nach aufführt, und zugleich an die vornehmſten Berge, Städte und anderen Merkwürdigkeiten in der Kürze erinnert.

Viel mehr bietet die griechiſche Lyrik der ſpäteren Zeit eine wirklich poetiſche Behandlung der Natur. Zunächſt finden wir in den bukoliſchen Dichtungen gelegentlich Naturſchilderungen. Als Meiſter im Idyll gilt bekanntlich Theokrit. Er war aus Syrakus und lebte während der Regierungen des zweiten Hieron und der beiden erſten Ptolemäer. Von den Werken Theokrit's ſind uns dreißig Idyllen und einundzwanzig Epigramme übrig geblieben. Die Idyllen Theokrit's haben einen überwiegend dramatiſchen Charakter. Die Scene derſelben iſt meiſt ſein Vaterland Sicilien, die handelnden Perſonen ſind dortige Bürger, Fiſcher, Schnitter, vor Allem aber Hirten. Theokrit ſtellt deren Beſchäftigung dar, ihr einfaches, geſelliges

Leben, ihre Geſänge. Unzweifelhaft hat Theokrit aus dem Leben gegriffen. Allein wenn er ſelbſt auch viel weniger als die ſpäteren Idyllendichter ausdrücklich die Abſicht hatte, in ſeinen Idyllen dem innerlich zerfallenen Leben der feinen Sitte ein einfaches, ideales, unverdorbenes Leben gegenüber zu ſtellen, ſo bildet doch in dem poetiſchen Intereſſe für das gemüthliche, engbegrenzte Hirtenleben jener Gegenſatz auch unbewußt ein weſentliches Motiv. Daß ſich nun aber in der Darſtellung des Hirten- und Fiſcherlebens einzelne Naturſchilderungen einflechten, bringt der Gegenſtand ſelbſt unmittelbar mit ſich. Eine reizende Naturſchilderung enthält beſonders die neunte Idylle. Die Scene iſt auf der Inſel Cos. Der Dichter iſt, von ſeinem Freunde Phraſidamos eingeladen, auf einer Wanderung zu den Thalyſien oder dem Feſte, an welchem der Ceres die Erſtlinge der Ernte gebracht wurden. Unterwegs begegnet ihm der Geishirt Lykidas, mit dem er einen Wettgeſang anſtimmt. Nachdem dieſer vollendet, entfernt ſich Lykidas und der Dichter gelangt bei Phraſidamos an.

Alſo ſang ich, und ſanft wie das erſte Mal lächelnd, den Stab mir
Lykidas gab, ein Gaſtgeſchenk mir zu ſein von den Muſen.
Wandte ſich dann zur Linken, und wanderte weiter nach Pyra.
Eukritos aber und ich, mit unſerem ſüßen Amynichen,
Kehrten bei Phraſidamos ein, und warfen uns dort auf
Tiefgebettete Stren'n von duftendem Maſtyxlaube,
Fröhliches Muths auf friſchgeſchnittene Ranken des Weinſtocks.
Häufiger Pappelbäum' und Ulmen rauſchende Wipfel
Walleten über dem Haupt', und nahebei floß aus der Nymphen
Grotte die heilige Fluth, und murmelte lieblich vorüber.
Sommerluſtig, auf ſchattigem Baumlaub ſaß der Cikaden
Völkchen, plaudernd mit raſtloſer Emſigkeit; fern aus des Dornſtrauchs
Dichtem Gezweig ertönte des Sproſſers Schlag uns herüber,
Durchhin ſangen die Lerchen, die Stieglitze, ſtöhnte die Turtel.
Summend von Quell zu Quell, uns gelbliche Bienchen umſchwärmten,
Alles duftete Herbſt, und duftete fruchtbaren Sommer,
Denn zum Fuß uns die Birnen, zu beiden Seiten die Aepfel,
Reichlich ausgeſtreut, herkugelten, pflaumenbeladen
Goſſen ſich aus auf den Boden die Fruchtzweig', und von dem Spunde
Wurde das Pech vier Jahr gelegener Fäſſer gelöſet.

Außer Theokrit ſind als Idyllendichter beſonders berühmt Bion und Moſchos. Von Moſchos beſitzen wir einen Grab-

gesang auf Bion; der Dichter fordert in ihm die ganze Natur in sehr malerischer Weise zur Trauer auf. Ich theile den Anfang desselben mit.

Traurig ersenfzt ihr Thäler mit mir, und du Dorische Welle!
Weinet mit mir ihr Ströme den liebenswürdigen Bion!
Trauert mir nun, ihr Pflanzen, ihr Waldungen jammert mir alle!
Blumen verhaucht aus niedergesenketen Kelchen den Odem!
Färbt vor Harm euch dunkler ihr Rosen, ihr Anemonen!
Und Hyakinthe du sprich die traurige Schrift, und mit jedem
Blättchen dein Ach Ach stammle! denn todt ist der liebliche Sänger.

Stimmet die Trauer nun an, stimmt an, Sikelische Musen!
Die ihr im dichten Gesproß ihr Nachtigallen ersenfzet,
Auf! und verkündiget nun der Sikelischen Fluth, Arethusa's
Wellen, daß Bion der Hirt erblassete, daß der Gesang mit
Ihm erstarb, daß auf immer die Dorische Weise dahin ist.

Stimmet die Trauer nun an, stimmt an, Sikelische Musen!
Rührender nun auf den Wassern, Strymonische Schwäne, mir klaget.
Laßt den Gesang der Trauer aus jammernden Kehlen nun schallen;
Saget den Mädchen nun an den Oeagrischen, saget den Nymphen
Allen der Thrakischen Flur: dahin ist der Dorische Orpheus!

Stimmet die Trauer nun an, stimmt an, Sikelische Musen!
Er von Allen der Heerden Geliebterer, spielet nun nicht mehr,
Singt nicht mehr gelagert in einsamer Eichen Umschattung.
Ach! am Thron des Pluton, er nun ein Lethäisches Lied singt;
Nun ist die Flur gesanglos, und irre herum um die Farren
Schweifen die Küh', und brüllen vor Leid, und mögen nicht weiden.

Reich an kleinen, zum Theil höchst anmuthigen Naturgemälden ist die griechische Anthologie. Schon im ersten Jahrhundert vor Christus fing man an, Sammlungen aus verschiedenen Dichtern zu veranstalten. Die Blumenlese, welche sich uns erhalten hat, schreibt sich vom zehnten Jahrhundert her; sie enthält eine Menge von kleinen Gedichten aus sehr verschiedener Zeit. Ich lasse einige Naturschilderungen hier folgen.

Der Frühling von Meleagros.

Nun der umstürmete Winter hinweg von dem Aether gewichen,
Strahlt süßlächelnd die purpurne Zeit holdblühenden Frühlings.
Freundlich umkränzt mit der üppigen Saat sich die bräunliche Erde,
Und schön schmückt sich der Baum mit dem Haar umgrünenden Laubes.

Lieblich von ſchimmerndem Thau und der pflanzenernährenden Eos
Lachet die Wieſe getränkt, und die Roſ' entfaltet die Bruſt ſchon.
Jetzt auch freut ſich der Hirt im Gebirg zu beleben die Syrinx,
Und mit der Zicklein graulichen Schaar zieht munter der Geishirt.
Schon durchſchneidet der Schiffer das Meer, und der ſäuſelnde Weſtwind
Füllt aufſchwellend die Segel, und lenkt heilbringend die Schifffahrt.
Laut ſchon rauſchet des Bromios Feſt, und den Geber des Weinſtocks
Feiert die jauchzende Schaar mit des Epheu's Trauben umkränzet.
Künſtliche Werke beginnet auf's Neu das den Rindern entſproßne
Immengeſchlecht, und ſitzend auf zierlicher Scheiben Gewebe
Schaffen ſie Zellen von Wachs, des erquicklichen Seimes Behältniß.
Ringsum tönen ihr Lied hellwirbelnde Vögelgeſchlechte;
Halkyonen am Ufer des Meeres, und im Hauſe die Schwalbe;
Schwän' am Geſtade des Strom's, und in ſchattigen Wäldern Aëdon.
Wenn ſich die Bäume des Haares erfreun, und die Erde ſich grün ſchmückt;
Hirten die Syrinx ergötzt, und die wolligen Heerden der Weidplatz;
Schiffer die Fluth durchziehn; Dionyſos Chöre bereitet;
Vöglein ſingen, die Bien' aus würzigen Blumen den Seim ſchafft;
Soll nicht auch der Aödos im Lenzmond Liebliches ſingen?

Komm hierher, o Wandrer, in grünender Haine Beſchattung,
Gieb dem ermüdeten Fuß Ruh' von der irrenden Müh',
Hier wo grünliches Waſſer des Bach's mit ergiebiger Mündung
Reichlich dem Boden entquillt und die Platanen erfriſcht;
Wo aus purpurnen Furchen im Lenz feuchtduftende Veilchen
Lächelnd erblüh'n, mit dem Kelch ſtrahlender Roſen gemiſcht.
Sieh, wie ergießt und verſchlingt ſich das Haar reichlockigen Epheu's;
Und ſein grünes Geflecht kränzet die Wieſen umher.
Still entgleitet der zögernde Fluß durch buſchiges Ufer,
Leiſe benagend den Fuß blühender Bäume des Hain's.
Eros heißet der Ort. Kein anderer Name gebührt dem,
Welchen, wohin du nur blickſt, liebliche Charis erfüllt.

Hier dies nimmer verſiegende Naß des kryſtallenen Felsbach's
Sprudelt das nahe Gebirg' durſtigen Wand'rern hervor.
Grünende Lorbern umkränzen mich ſtets, und des Platanos Laubdach
Schattet mir. Kühlend zugleich breitet ein Lager ſich aus.
Geh' nicht achtlos neben mir hin, und haſt du des Durſtes
Gluten geſtillt, ſo verzieh' ruhend im ſchattenden Sitz.

Bräunliche Biene, Verkündigerin süßblühenden Frühlings,
Die sich mit taumelnder Lust unter den Blüthen berauscht;
Fleuch nur hin zu der duftenden Au, und betreibe die Arbeit,
Daß dein wächsern Gemach schwelle vom lieblichen Seim.

Nicht mehr schreckst du hinfort, durch brausende Wogen der Salzfluth
Stürmend, Delphin, das Geschlecht wimmelnder Fische des Meers.
Nicht mehr lauschend dem süßen Getön durchbohrten Geröhres,
Wirst du des kräftigen Sprungs neben den Schiffen dich freun;
Noch auch trägst du hinfort, o Sprudelnder, Töchter des Nereus
Hoch auf dem Rücken hinweg über der Tethys Gebiet.
Denn dich warfen, bewegt von dem Sturm, wie ein mächtiges Felsstück,
Schäumende Wogen hierher auf das zerriss'ne Gestad.

Schattige Wipfel, und ihr, hochschwebende Zweige des Eichbaums,
Welche vor drückender Glut wandernde Männer beschützt;
Laubreich Dach, gleich Ziegeln, und dichter noch Zweige zur Wohnung
Girrender Tauben, und euch, zirpende Grillen, bestimmt;
Auch ich eilte zu dir, um in kühlendem Schatten zu rasten:
Nimm mich freundlich in Schutz, wehrend der Sonne Geschoß.

Sieh, wie unter dem hehren Gezweig des verbreiteten Laubdachs
Grünend der Platanos hier heimliche Liebe verbirgt!
Heimliche Liebe schlingen sich an, und die Traube, der Hora
Lust, süß schwellend von Most, hängt von den Zweigen herab.
Schmücke nur immer so grün dich, o Platanos! Immer verbirg auch
Mit dem umschattenden Laub Paphiens süßes Gekos.

Zwölfter Brief.

Die dichterische Auffassung der Natur bei den Römern.

(Kosm. S. 18—25.)

Daß der Geist des römischen Lebens ein specifisch anderer ist als des griechischen, tritt uns nirgends anschaulicher entgegen

als in der ganzen Entwickelung, welche die römische Poesie genommen hat. War das ganze griechische Leben beseelt von der unbefangenen, in sich befriedigten Einheit des Geistigen und Sinnlichen, so macht sich dagegen in allen Sphären und Schöpfungen des römischen Geistes ein strenger, kalter Ernst, ein verständiger, unbeugsamer Wille geltend. An die Stelle der frischen, jugendlichen Heiterkeit, welche ohne Absicht und Reflexion den innerlich treibenden Mächten sich hingiebt, dabei aber immer unbewußt durch das göttliche Geschenk der Genialität in allen ihren Schöpfungen geregelt wird, ist eine männliche, zurückhaltende Strenge getreten, welche den allgemeinen Zweck, den sie sich gestellt hat, nie aus den Augen verliert, diesem vielmehr mit unerbittlicher Consequenz das ganze geistige Leben unterordnet. Dieser höchste, allgemeine Zweck ist für das römische Bewußtsein der Staat. Und zwar der ewig kämpfende, siegende Staat, der Staat, welcher seiner Freiheit nur dadurch gewiß ist, daß er sich nicht blos nach Außen hin schützt, sondern sich immer weiter und weiter ausdehnt, somit anderen Völkern die Freiheit nimmt. An diesem Staate Theil zu haben, ihm sich ohne Rückhalt hinzugeben, giebt in der Blüthe des römischen Lebens dem Einzelnen die vollendetste Befriedigung.

Im Grunde ist diese vollkommene Hingabe, diese Aufopferung aller individuellen Interessen an den Staat auch der wesentliche Kern der römischen Religion. Entschieden ist es höchst oberflächlich, wenn man die römischen Götter beliebig in griechische übersetzt, und beide nur dem Namen nach für verschiedene ansieht. Der römische Staat, dieser eine über Alles erhabene Zweck, läßt keine freien, in sich befriedigten, göttlichen Individuen neben sich bestehen; er ist vielmehr selbst die allgemeine göttliche Substanz, das aus dem Hintergrunde hervorgetretene Schicksal, welches die persönliche Selbständigkeit der einzelnen Götter vernichtet. Waren daher die griechischen Götter wirklich ideale Personen, so stehen dagegen die römischen Gottheiten immer im Uebergange zur bloßen Personification; sie sind allegorische Figuren, welche ohne innere Energie des persönlichen Willens die verschiedenen Seiten und Interessen des römischen Lebens ausdrücken. Vor Allem zu der Zeit, in welcher die römische Poesie in ihrer Blüthe stand, haben die römischen Götter ihre persön-

liche Geltung entschieden verloren; sie können beliebig durch die dichterische Phantasie umgestaltet, durch Allegorien anderer Art vermehrt oder ersetzt werden.

Daß ein Volk, in welchem die praktische Wirklichkeit des Staats so entschieden alle Interessen in Anspruch nahm, zur Kunst nur wenig geneigt sein konnte, liegt auf der Hand. Die Römer sind in ihrer kalten Würde, in der Erhabenheit ihrer unbestechlichen Tugend ohne Zweifel ein Object für die Kunst — ich brauche nur an Shakspeare zu erinnern — aber zur eigenen künstlerischen Productivität fehlte ihnen die reflexionslose Begeisterung, die ohne praktischen Zweck sich der Idee hingiebt, und diese Einheit mit der Idee unbekümmert um weitere praktische Erfolge ausspricht und zur Anschauung bringt. Die römische Kunst bleibt fast in allen ihren Gestaltungen in der entschiedensten Abhängigkeit von der griechischen. Eben dies gilt auch von der römischen Poesie. Die größten römischen Dichter sind Nachahmer der Griechen, und so frei sie sich auch in dieser Nachahmung bewegen, so innig sie ihre griechischen Muster sich zu assimiliren verstehen, so erheben sie sich doch weder der Form noch dem Inhalte nach zu einer freien künstlerischen Schöpfung, zu einer Schöpfung, welcher in der ganzen Entwickelung der antiken Kunst eine epochemachende Bedeutung zugestanden werden könnte. Nur die Satyre wird als die Form der Poesie angesehen, welche der römische Geist selbständig aus sich producirt hat.

Auch in der poetischen Behandlung der Natur folgen die römischen Dichter im Allgemeinen den Griechen. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß sich auch hier der specifische Unterschied des römischen Geistes von dem griechischen nach verschiedenen Seiten hin geltend macht. Bei den Griechen war die Personificirung der natürlichen Mächte der Hauptgrund, daß das Interesse am Landschaftlichen zurücktrat. Aehnlich verhält es sich bei den Römern. Indem aber schon die römische Religion die natürliche Form und den geistigen Gehalt durchaus nicht mit der innerlichen Festigkeit und Tiefe zu der plastischen Form der Persönlichkeit verband, die Götter sich vielmehr allegorischen Figuren annäherten, so war es für die römische Anschauung viel leichter möglich, daß die

Natur ſich von dieſer menſchlichen, perſönlichen Form überhaupt loslöſte und ſich als todte Natur dem Geiſte darſtellte. Damit eröffnet ſich aber auch der Blick in die Landſchaft. Das Intereſſe an dieſer liegt ſonach dem römiſchen Geiſte viel näher als dem griechiſchen. Auch die Geſchichte beſtätigt es vollkommen, daß der römiſche Geiſt viel weniger Zeit dazu gebraucht, die Vergötterung der Natur abzuwerfen, ſich aus der Einheit mit der Natur herauszuziehen, und ſich dieſer mit Bewußtſein und in allgemeiner Weiſe entgegen zu ſtellen. Hierzu trat nun aber bei den Römern wieder der überwiegende praktiſche Verſtand, welcher wie die Kunſt überhaupt ſo auch den äſthetiſchen Genuß und die künſtleriſche Auffaſſung der Natur gegen die praktiſche Bearbeitung und Ueberwindung derſelben in den Hintergrund treten ließ. Die Kunſt übt überhaupt auf den römiſchen Geiſt, weil ſie ſeinem ganzen Charakter weſentlich fremd iſt, eine auflöſende Gewalt aus. Die höchſte Blüthe der römiſchen Poeſie fällt in eine Zeit, in welcher die innere Energie der römiſchen Sittlichkeit bereits gebrochen, der kämpfende und ſiegende Staat ſeine Aufgabe gelöſt, ſich zum Herrn der Welt gemacht hatte, nun aber auch durch innere Gegenſätze, welche zu beherrſchen außer ſeiner Macht lag, unaufhaltſam ſeinem Untergange entgegen ging. In dieſer Auflöſung des allgemeinen ſittlichen Lebens bietet der Staat nicht mehr die Befriedigung und den Genuß der Freiheit. Der Einzelne wird in ſich ſelbſt zurückgetrieben; er muß es verſuchen, auf eigene Weiſe ſein Leben ſich einzurichten, auf eigenem Wege das Ziel zu erreichen, zu welchem die innerlichen geiſtigen Mächte ihn treiben. Es iſt dies die Zeit, in welcher die Willkür des Individuums nach allen Seiten hin unaufhaltſam hervorbricht. Die allgemeinen ſittlichen Potenzen ſind in Zweifel gezogen; die Begierden, Neigungen, Leidenſchaften des Individuums hält kein allgemein anerkanntes Geſetz, keine als heilig geltende Sitte mehr zurück. Das Jagen nach ſinnlichem Genuß, Reichthum, Pracht und Luxus aller Art wird zum herrſchenden Charakter. Idealere Naturen ziehen ſich in ein einſames und einfaches Leben zurück, betrauern die verſchwundenen Zeiten, oder vertiefen ſich in die Regionen des Gedankens, und ſuchen in der Freiheit von aller Leidenſchaft, von allen Wünſchen und Hoffnungen einen Troſt

in dem allgemeinen Unglück der Gegenwart. Nothwendig wird die Poesie auf das Tiefste von diesen geistigen Zuständen berührt; sie ist ein getreuer Spiegel derselben. Zunächst werden die sinnlichen Genüsse selbst zum Gegenstande der Dichtung; der Dichter verfolgt sie mit allem Feuer der Begeisterung, schildert sie aus seiner eigenen Erfahrung und genießt sie in dieser idealen Form der Phantasie zum zweiten Male. Alle Leidenschaften, ihre Gefahren, ihre Lust, ihre Schicksale zieht die Poesie in ihren Kreis. Dann aber wendet sie sich auch ab von dieser ganzen Welt der individuellen Neigungen. Sie betrauert die verlorene Sittlichkeit, sucht die vergangenen Zeiten aus der Erinnerung wieder hervor, und stellt sie als Ideale hin für das entartete Geschlecht. Oder sie geißelt die Leidenschaften und Laster, verfolgt alle Verkehrtheiten des sittenlosen Lebens mit ihrem Spott. Oder sie wird auch zur Idylle. Sie stellt dem durch innere Gegensätze und Kämpfe aller Art durchwühlten Leben der Bildung ein einfaches Leben gegenüber, welches ohne die Stürme und Gefahren der Leidenschaft ruhig verläuft, in welchem der Einzelne fern von dem Gewühle des Luxus sich der Natur in ihrer stillen, leidenschaftslosen Lebendigkeit hingiebt, die Processe, Veränderungen der Natur gemüthlich verfolgt. Die Elegie und die Idyle sind nun vorzugsweise die Formen, in welchen die römischen Dichter Naturschilderungen einflechten. Entschieden charakterisirt sich hiermit die Art des Naturgenusses überhaupt, zu welcher der römische Geist hinneigte. Der Römer flieht in die Einsamkeit der Natur, weil das geistige, politische, gesellige Leben ihn abstößt. Er will in der Natur ungestört seinen Gedanken nachhängen, will seine Sorgen, seinen Mißmuth vergessen. In der Natur öffnet sich ihm eine von allen Kämpfen des Geistes unberührte Welt. Die Gesetze der Natur sind nicht erschüttert, wie die Gesetze des sittlichen Geistes; die Processe der Natur behalten ihren sicheren, regelmäßigen Verlauf; von den Stürmen, Erschütterungen, die hier eintreten, kann man sicher voraussehen, daß sie sich beruhigen, daß sie nicht das ganze Leben der Natur auf unbestimmte Zeit auseinander werfen. Die Region des geistigen Lebens ist daher auch am meisten vor den Stürmen des Geistes gesichert, welche sich an den Proceß der Natur anlegt, deren

ganze Thätigkeit durch die regelmäßige Veränderung der Natur bestimmt ist. Eben diese Thätigkeit, welche der feinen Sitte zu einer sehr dürftigen, untergeordneten geworden, erhält nun wieder überwiegenden Werth; sie wird in ihrer Einfachheit zum Ideal des von aller Bildung übersättigten Geistes. Offenbar ist bei dem sich Zurückziehen der an Luxus aller Art gewöhnten Individuen in ein stilles, einfaches Leben immer die Gefahr da, daß dieser Trost der Einsamkeit nicht gar lange vorhält. Man sehnt sich aus dem idyllischen Leben wieder in die Bewegung der geistigen Interessen, in den Genuß des Luxus, in die dramatische Welt der Leidenschaften zurück. Oder man versucht es auch, diesen Luxus in das idyllische Leben mit hinüber zu nehmen; man verpflanzt die Pracht in die Einsamkeit der Natur, und hat so vollständig die Genüsse bei einander. Auch von dieser Art, die Natur zu genießen, giebt uns schon die römische Welt die eclatantesten Beispiele. Auf die Landhäuser, die umgeben von der herrlichsten Natur, zog man sich zurück; idyllische Situationen wurden durchkostet, aber nur um mit desto intensiverer Lust sich den Genüssen des Luxus hinzugeben, welche die Villen selbst im ausgedehntesten Maaße boten.

Der Kosmos erwähnt von den römischen Dichtern zuerst des Lucretius. Er starb um das Jahr 51 vor Christus. Sein didaktisches Epos: über die Natur der Dinge, welches schon bei den Römern die tiefste Bewunderung erregte, hat im Allgemeinen die Tendenz, die atomistischen Principien der epicuräischen Philosophie speciell durchzuführen und auf alle Erscheinungen der Natur anzuwenden. Die poetische Einkleidung ist gewählt, um der philosophischen Anschauungsweise um so sicherer allgemeinen Eingang zu verschaffen. Lucretius ist durch die philosophische Bildung vollständig aus dem mythologischen Volksglauben herausgetreten. Dieser gilt ihm als ein den Menschen beengender Aberglaube.

Göttern wiesen sie an den Sitz und die Wohnung im Himmel;
Weil dort die Sonne sich dreht, und der Mond, und die ernsten
Gestirne,
Und die schweifenden Fackeln der Nacht, und die fliegenden Flammen;
Wolken, und Regen, und Schnee, und die Winde, die Blitze, der
Hagel,
Und der reißende Sturm, und die furchtbar rollenden Donner.

O unseliges Menschengeschlecht, dergleichen den Göttern
Zuzuschreiben, und noch als Zeichen des bitteren Grolles!
Welche Seufzer erpreßtet ihr da euch selbst, und wie tiefe
Wunden schlugt ihr auch uns, und bereitetet Thränen den Enkeln!
Frömmigkeit ist das nicht, mit verhülletem Haupte sich oftmals
Rund um den Stein zu drehn, und jeden Altar zu berennen;
Hin sich zur Erde zu werfen, mit ausgebreiteten Händen,
Vor den Bildern der Götter; mit Opferblute der Thiere
Ihren Altar zu besprengen; Gelübd' an Gelübde zu reihen:
Sondern beruhigt im Geist hinschauen zu können auf Alles.*)

Ferner heißt es im sechsten Buche:

Ist's, daß Jupiter selbst und andere Götter des Himmels
Leuchtende Tempel erschüttern mit Schrecken erregendem Donner,
Und sie das Feuer verschleudern, wohin es nur jedem beliebet:
Warum treffen sie nicht auf den, der jedes Verbrechen
Ungescheuet begeht, und lassen die flammenden Blitze
Hauchen aus seiner durchbohreten Brust zum schreckenden Beispiel?
Lassen jenen vielmehr, der sich keiner Schande bewußt ist,
Keinen Frevel beging, verstrickt in Flammen sich wälzen,
Plötzlich vom wirbelnden Strahl des himmlischen Feuers ergriffen?

Warum verschwenden sie oft an verödeten Orten die Blitze?
Etwa die Arme zu üben dadurch, sich die Schultern zu stärken?
Lassen den Donnerkeil des Vaters gegen die Erde
Sich abstumpfen: er selbst läßt's zu, und spart ihn dem Feind nicht?

Endlich, warum wirft Jupiter nie vom erheiterten Himmel
Seine Geschosse herab, und schüttet die Donner von da aus?
Steigt er vielleicht erst dann, wenn die Wolken sich untergezogen,
In das Gewoge hinab, um näher dem Ziele zu rücken?
Warum blitzt er ins Meer? was haben ihm immer die Wogen,
Und die flüssige Masse gethan, und die schwimmenden Felder?

Ist's sein Wille jedoch, daß entgehen wir sollen dem Blitzstrahl,
Warum stehet er an, zu zeigen ihn, eh' er ihn losschnellt?
Will er uns unversehens jedoch mit dem Feuer ersticken,
Warum erregt er zuvor Nacht, Brausen, und rauschendes Murmeln?

Das Epos des Lucretius ist nun besonders merkwürdig durch die Combination sehr heterogener Elemente. Zunächst zeigt Lucretius, daß er den philosophischen Gedanken vollkommen beherrscht, daß er ihn besitzt ohne Einkleidung in die sinnlichen Formen der Anschauung und Phantasie. Mit diesem Besitz des Gedankens opponirt sich Lucretius der poetischen Auffassung

*) B. 5. V. 1187 ff.

der Natur, welche unmittelbar schon in der Religion liegt. Er stellt sich denkend der Natur gegenüber. Ferner aber zeigt er nicht blos eine hohe Begeisterung für die Freiheit des philosophischen Gedankens, für die wissenschaftliche Einsicht, sondern ebenso sehr auch eine rege Empfänglichkeit für den unmittelbaren Naturgenuß, und ein Interesse die Naturgestalten dichterisch zu schildern. Dies aber ist um so merkwürdiger, da die philosophischen Principien des Lucretius, indem sie alles Leben der Natur ertödten, alle individuelle Selbständigkeit der Naturgestalten in äußerliche, mechanische Processe auflösen, eine ästhetische Anschauung der Natur nichts weniger als unterstützen. Man kann dem Lucretius nicht im Entferntesten das Talent absprechen, die Natur poetisch zu schildern; gewöhnlich mischt sich aber die philosophische Reflexion störend in diese Schilderungen ein; der theoretische Zweck wird sichtbar, und verdirbt uns den poetischen Genuß.

Die wesentlichen Momente, welche dem Lucretius vorzugsweise am Herzen liegen, nämlich die Energie und Freiheit des Geistes, welche die Wissenschaft giebt, die Gleichgültigkeit gegen die Interessen und den Glanz der Welt, und dann das einfache Leben und der Genuß an der Natur, fassen sich prägnant zusammen besonders in den berühmten Anfangsversen des zweiten Buchs.

Süß ist's, Anderer Noth bei tobendem Kampfe der Winde
Auf hochwogigem Meer, vom fernen Ufer zu schauen;
Nicht als könnte man sich am Unglück Andrer ergötzen,
Sondern dieweil man vor Augen, von welcher Bedrängniß man frei ist.
Süß auch ist es, zu schaun die gewaltigen Kämpfe des Krieges
In der geordneten Schlacht, vor eignen Gefahren gesichert.
Aber süßer ist nichts, als die wohlbefestigten heitern
Tempel inne zu haben, erbaut durch die Lehre der Weisen:
Wo du hinab kannst sehen auf Andere, wie sie im Irrthum
Schweifen, immer den Weg des Lebens suchen, und fehlen;
Streitend um Geist und Witz, um Ansehn, Würden und Adel;
Tag und Nacht arbeitend, mit unermüdetem Streben,
Sich zu dem Gipfel des Glücks, empor sich zu drängen zur Herrschaft.

O unseliger Geist, o blinde Herzen der Menschen!
In welch finsterer Nacht und unter welchen Gefahren

Wird dieſes Leben verbracht, der Moment. Es liegt ja vor Augen,
Daß die Natur für ſich ſo heiß nichts fordert, als daß wir
Iſt der Körper von Schmerzen befreit, des Geiſtes genießen,
Frohen Gefühls, entfernet von Furcht und jeglicher Sorge.
Halten im weiten Saal nicht goldene Jünglingsgeſtalten
Flammende Fackeln empor, den nächtlichen Schmaus zu erhellen;
Glänzt nicht von Silber das Haus, und wiederſtrahlt es von Gold nicht;
Schallt nicht Zithergeſang zurück von getäfelten Wänden:
Nun ſo lagert man ſich vertraut auf ſchwellenden Raſen,
Neben dem rinnenden Bach, im Schatten erhabener Bäume,
Pfleget fröhlich des Leibes, auch arm an irdiſchen Schätzen.
Sonderlich dann, wenn der Himmel lacht, wenn die fröhliche Jahrszeit
Wieder die grünende Flur mit Blumen und Blüthen beſtreuet.
Wahrlich nicht ſchneller entweicht die Fieberhitze vom Körper,
Ob auf Purpur du dich und geſtickten Teppichen wälzeſt,
Oder gemeines Gewand um deine Schultern herumſchlägſt.
Mögen demnach nicht Schätze, noch Gold, noch Adel, noch Herrſchaft
Leibliches Wohl dir ſchenken, wer wollte ſo arg ſich täuſchen,
Und das Heil des Geiſtes von irdiſchen Gütern erwarten.

Um Ihnen von den Naturſchilderungen des Lucretius einige Proben zu geben, wähle ich zunächſt aus dem erſten Buche ſeines Epos die Schilderung von der Gewalt des Windes. Lucretius will, um ſeinen Atomen Eingang zu verſchaffen, an dem Beiſpiele des Windes die Exiſtenz von Körpern beweiſen, welche dem Auge nicht ſichtbar ſind.

Sieh' wie des Windes Gewalt durchpeitſchet die Wogen des Meeres!
Mächtige Schiffe ſtürzt er dahin, und jaget die Wolken.
Unaufhaltſam durchläuft ſein reißender Wirbel die Felder,
Strecket die hohen Bäume zu Boden und brauſt um den Bergwald,
Setzt ihn krachend in Splitter; es raſt mit wildem Geräuſche
Schäumend empor und tobt mit drohendem Donner die Meerfluth.
Winde demnach ſind Körper, obgleich nicht ſichtbar dem Auge.
Dieſe durchſtreichen Länder und Meer und Wolken des Himmels,
Reißen im plötzlichen Wirbel mit ſich was ihnen entgegnet.
Nicht auf andere Art auch fluthen ſie, Alles verwüſtend,
Als wenn der vollere Strom im eilenden Zuge dahin ſchießt,
Den von den Bergen herab die häufigen Güſſe der Regen
Angeſchwellet; er reißt die Trümmer des Waldes und Bäum' und
Büſche mit ſich hinfort; die Joche der Brücken vermögen
Nicht zu tragen die treibende Macht der drängenden Wogen.
Und ſo ſetzt er zuletzt, von treibenden Waſſern geſchwollen,

Gegen den Steindamm an, und unter gewaltigem Krachen
Stürzt er dieſen in Schutt: dann wälzet die brauſende Woge
Unter ſich Felſen und Stein, nichts widerſtehet dem Fluthſchwall.

Eben ſo müſſen ſich auch forttreiben die Stöße der Winde,
Der wie ein mächtiger Strom nach allen Seiten ſich hinwirft,
Vor ſich die Dinge drängt, durch häufige Stöße ſie umſtürzt,
Bald im Kreiſe ſie dreht, und ſie mit ſich reißet im Wirbel.
Ganz unläugbar daher ſind Wind' unſichtbare Körper;
Da ſie an Eigenſchaften und Kraft ſo ähnlich ſich zeigen
Strömen mächtiger Fluth, die Jeder für Körper erkennet.

Die Elemente der Dinge ſind nach Lucretius unendlich verſchieden. Zum Beweiſe hierfür giebt er unter Anderem folgende Beiſpiele: (B. 2. V. 342 ff.)

Schaue nun ferner das Menſchengeſchlecht, der ſchuppigen Fiſche
Stumme Heerden, das Vieh der Weide, die Thiere des Waldes,
Und das bunte Geflügel, das, theils an luſtigen Waſſern
Fröhlich zuſammen ſich findet, an Ufern der Quellen, und Seen;
Theils Bewohner des Waldes, die ſtillen Haine durchſchwirren:
Sieh, wie jegliches doch, nach Art der eigenen Gattung,
Sich auszeichnet vom andern, an Farb' und Bildung verſchieden.
Und wie könnte denn ſonſt das Junge die Mutter, die Mutter
Wieder ihr Junges erkennen? Und gleichwohl zeigt die Erfahrung,
Daß ſie ſich unter einander ſo gut wie die Menſchen erkennen.
Oft vor der Götter Bild, am Weihrauch dampfenden Altar
Fällt das geſchlachtete Kalb, die warmen Ströme des Blutes
Hauchend aus ſeiner Bruſt: dann irrt die verwaiſete Mutter
Durch die grünenden Triften umher, und läßt in den Boden
Eingedrückt die Spur der doppelt geſpaltenen Klauen.
Jeglichen Ort durchſpähet ihr Aug', ob irgend ſie möchte
Wieder erblicken ihn, den Säugling, den ſie vermiſſet.
Und nun ſtehet ſie da, und füllt mit Klagen den Laubwald;
Kehrt oft wieder zurück zum Stall, durchbohret von Sehnſucht.
Nicht die zarten Weiden, die Kräuter erfriſchet vom Thaue
Reizen ſie nicht, noch der Strom, der hoch am Ufer dahin ſtreicht;
Nichts ergötzt ihr Gemüth, nichts kann den Kummer ihr wenden;
Nicht die übrige Zucht der Kälber auf fröhlichem Anger
Kann ihr anders richten den Sinn, noch heben die Sorge:
So ſehr hanget das Herz an dem Eigenen, an dem Bekannten.

Unter den Dichtern der Blüthezeit der römiſchen Poeſie zeigt beſonders Virgil ein äſthetiſches Intereſſe an der Natur. Vor

Allem reich an Naturschilderungen sind seine Idyllen und das didaktische Epos vom Landbau. In den Idyllen ahmte Virgil dem Theokrit nach. Allein entschieden fehlte ihm die naive Innigkeit und Unbefangenheit des Theokrit. Seine Idyllen haben fast immer noch eine besondere Intention. Bald will Virgil einem Gönner danken und seine Huldigung bringen, bald hat er eine Bitte auf dem Herzen; die Idylle ist eine unschuldige, feine Form für Beides. Allein die idyllische Illusion ist sogleich gestört, sobald ein solcher, dem Wesen der Idylle durchaus fremder Zweck erkannt wird. Das Gedicht vom Landbau ist sowohl in der ganzen Anlage und Gliederung als in der Form ohne Zweifel die vollendetste Schöpfung Virgils. Virgil ist zur Bearbeitung desselben besonders durch Mäcenas veranlaßt, welcher den Landbau, der in der altrömischen Zeit als eine so ehrwürdige Beschäftigung galt, aber nun aus den Händen der freien Römer überwiegend in die der Sklaven übergegangen war, wieder zur Achtung bringen wollte. Virgil preist wiederholt das Glück des einfachen Landlebens dem Luxus der Stadt gegenüber. (B. 2. V. 458.)

Wahrlich allzu beglückt, wenn eigenes Wohl er erkennte,
Wäre der Landmann, welchem entfernt von kämpfenden Waffen
Willig sein leichteres Mahl darbeut die gerechteste Erde!
Wenn kein hoher Palast ihm gedrängt durch prangende Pforten
Frühe den Schwall der Begrüßer aus ganzen Sälen hervorströmt;
Nicht nach Pfosten er geizt von schön gesprenkeltem Schildpatt,
Oder nach goldumspieltem Gewand', und emphyrischen Erzen;
Nicht die weiße Woll' in Assyrierbeize sich schminket,
Noch von Zimmt der Gebrauch des lauteren Oeles gefälscht wird:
Doch unsorgsame Ruh', und ein harmlos gleitendes Leben,
Reich an mancherlei Gut, doch Muß' in geräumigen Feldern,
Grotten und lebende Teich', und Kühlungen tempischer Thale,
Rindergebrüll, und im Wehen des Baums sanftruhender Schlummer,
Mangeln ihm nicht; Bergwälder sind dort, und Lager des Wildes,
Auch, unermüdet zum Werk, bei Wenigem fröhliche Jugend,
Götterfest' und unsträfliche Greis': am letzten durchwallte,
Als von der Erde sie schied, die Gerechtigkeit jene Gefilde.

Der Kosmos hebt aus dem Gedichte über den Landbau vor Allem hervor die Schilderung des Ungewitters und der Zeichen, durch welche es sich ankündigt. (B. 1. V. 315 ff.)

Was erwähn' ich des Herbſtes Orkan' und tobende Sterne?
Oft wenn ſchon den Schnitter in gelbliche Fluren der Landmann
Führte, vom ſpröden Halm die bärtige Gerſte zu ſchneiden;
Sah ich zum Kampfe ringsher der Winde Tumult ſich verſammeln,
Welche die ſchwangere Saat weithin, mit den unterſten Wurzeln
Hoch in die Lüfte gerafft, fortſchleuderten, ſowie des Winters
Schwarzer Orkan den nichtigen Halm und die fliegende Stoppel.
Oft auch ſchwärmt um den Himmel ein Heer endloſer Gewäſſer;
Graunvoll drängen den Schwall dickwogender Schauer die Wolken,
Schwarz aus dem Meer aufziehend; es ſtürzt mit Gepraſſel der Aether,
Daß der gewaltige Guß der Felder lachende Saaten
Weit wegſchwemmt, und die Graben erfüllt. Der gehöhlete Bergſtrom
Steigt mit Getös, und es brauſet in ſtürmenden Buchten die Meerfluth.
Selbſt der ewige Vater, hervor aus des grauſen Gewölks Nacht,
Schwingt hellleuchtende Strahl' in der Hand; ringsum in Erſchüttrung
Bebet die Erd'; hin floh das Gewild, und den Menſchengeſchlechtern
Sank das zagende Herz vor dem Schrecklichen. Jetzo den Athos,
Jetzt der Ceraunien Haupt, und des Rhodope, ſchlägt ſein flammender
Blitz hinab! Es erneu'n ſich die Wind', und der dichteſte Regen;
Daß vom Sturme erdröhnt der Wald und des Meeres Geſtade.

Gleich wenn die Wind' aufſteigen, beginnt entweder des Meeres
Ahnende Fluth unruhig emporzuwallen, und hochher
Trocknes Gekrach zu ertönen vom Bergwald; oder entlang wühlt
Hallend der Strand, und es ſchwillt der Waldungen dumpfes Gemurmel.
Aber kaum erheben die Wogen die drohenden Häupter,
Dann aus der Mitte des Meers die verſchüchterten Tauben entflattern,
Und mit Geſchrei zum Geſtade daherziehn; dann auf dem Trocknen
Spielet das Waſſerhuhn, und die heimiſchen Sümpfe verlaſſend,
Ueber das hohe Gewölk ſich der fliegende Reiher emporſchwingt.
Oft auch ſieheſt du Sterne, ſobald andränget der Sturmwind,
Jähes Falls am Himmel entfliehn, und das nächtliche Dunkel
Hell nachſtreifende Flammen in langem Zuge durchſchimmern;
Oft, wie umherfliegt leichte Spreu und gefallene Blätter
Oder wie ſchwimmende Flaume den Tanz auf dem Waſſer beginnen. —
Doch wann Boreas wild androht mit blendenden Blitzen,
Eurus und Zephyrus Burg laut donnert, dann ſchwimmen die Aecker
Alle, die Graben gefüllt, und jeglicher Schiffer im Meere
Rollt die triefenden Segel zurück. Nie, ohne zu warnen,

Schadete Regenerguß. Entweder flohn, wenn er aufstieg,
Tief in die Thal' aus dem Aether die Kraniche; oder die Milchkuh
Schnob, gen Himmel gewandt, die Luft in offene Nüstern;
Oder die zirpende Schwalb' umflog hinstreifend die Weiher,
Oder es töneten Frösch' im Morast ihr ewiges Klaglied.
Oft auch enttrug die Eier den inneren Zellen die Ameis,
Tretend den schmalen Steig; auch trank der farbige Bogen
Weit gespannt; und in mächtigem Trupp die Weide verlassend,
Rauschte das Volk der Raben daher mit wimmelnden Flügeln.
Dann die mancherlei Vögel des Meers, und was in Kaystrus
Süßem Gesümpf ringsum die asiischen Wiesen durchsuchet,
Siehst du mit reichlichem Thau sich eiferig sprengen die Schultern,
Bald ihr Haupt darstreckend der Fluth, bald laufend ins Wasser,
Und wie bethört frohlocken im eitelen Spiele des Bades.
Schamlos ruft auch die Kräh' aus vollem Halse den Regen,
Die allein für sich auf trockenem Sande dahertritt.
Selbst an nächtlicher Spindel beschäftiget, waren die Mägdlein
Nicht unkundig des Sturms, wann funkelnd in irdener Lampe
Sprühte das Oel, und den Docht verglimmende Schwämmchen
umwuchsen.

Höchst anmuthige Schilderungen enthalten ferner die Capitel über die Schafzucht und Bienenzucht.

Aber sobald dem Rufe der Zephyre fröhlich der Sommer
Ziegen und Schafe in Weiden und bergige Wälder entsendet;
Früh mit dämmerndem Lichte des Lucifer eil' in die kühlen
Felder hinaus, wenn der Morgen noch jung, noch graulich der
Rasen
Blinkt, und lieblich der Heerd' auf zartem Grase der Thau ist.
Hat nun den Durst die vierte der Himmelsstunden entzündet,
Und durchschwirrt Baumreben Gesang schwermüthiger Grillen;
Führe zum Brunnen das Vieh, und hinab zum niederen Landsee,
Aus steineichenen Rinnen die laufende Welle zu trinken.
Doch in der Mittagsglut erspäh' ein schattiges Thal dir,
Wo mit stämmiger Kraft Zeus uralt ragender Eichbaum
Weit die gewaltigen Aest' umherstreckt, oder wo finster
Vom Steineichengehölz ein heiliger Schatten sich senket,
Gieb dann wieder die lautere Fluth, und weide nun wieder
Bis zu der Sonn' Abschied: wann die Luft der kühlige Abend
Mäßiget und die Gefilde der Mond schon thauig erfrischet,
Und Alcyone tönet am Strand, in den Hecken der Goldfink.

Die Lehre von der Bienenzucht beginnt folgender Maaßen:

Erstlich gebührt's, den Bienen ihr Haus und Lager zu wählen,
Wo kein stürmender Wind sie erreicht, (denn es wehren die Winde

Heimzutragen die Koſt,) kein Schaf noch ſtößiges Böcklein
Frech die Blumen durchhüpft, noch im Feld umirrend die Milchkuh
Rings abſchüttelt den Thau, und ſteigende Kräuter zerſtampfet.
Auch ſei dem fetten Gehege die buntgeſchildete Eidechs
Fern, und der Bienenſpecht, und andere pickende Vögel,
Und die mit blutiger Hand an der Bruſt gezeichnete Prokne.
Wild veröden ſie Alles umher, und die fliegenden ſelber
Tragen ſie weggeſchnappt dem grauſamen Neſte zum Labſal.
Aber ein lauterer Quell, ein Teich mit grünendem Mooſe
Grenze daran, und ein feichtes, durch Gras hinfliehendes Bächlein;
Auch die Palm' umſchatte den Hof, und der wildernde Oelbaum:
Daß, wenn zuerſt mit Schwärmen im eigenen Lenze die neuen
Könige ziehn, und die Jugend, dem Stock entlaſſen, umherſpielt,
Sie der benachbarte Bord einlad' in die liebliche Kühlung,
Und ſie ein Baum am Weg' in der Laubherberge bewirthe.
Mitten hinein, es ſtehe gehemmt, es rinne das Waſſer,
Wirf durchkreuzende Weiden und mächtig ragende Steine:
Daß ſie auf häufigen Brücken zu ſtehn vermögen, die Flügel
Gegen den Strahl der Sonne geſtreckt; wenn die ſäumenden etwa
Sonderte, oder mit Sturm in die Wog' eintauchte der Oſtwind.
Ringsum laß aufgrünend den Zeilaud unter balſamiſch
Duftendem Quendel erblühn, auch Reichthum ſtrenge gewürzter
Saturei, und Violen, getränkt vom wäſſernden Borne.

Die Dichtungen Ovids haben einen ſpecifiſch anderen Charakter als die des Virgil. Ovids weſentliches Intereſſe iſt die Liebe. Dieſe zu ſchildern in all ihren Situationen, in dem ganzen Irrgarten ihrer Wonnen, iſt ſeine höchſte poetiſche Luſt. Daß ein ſo vollendeter Meiſter in der Form wie Ovid auch die Natur zu ſchildern verſteht, zeigt er beſonders in den Metamorphoſen. Ich laſſe die Schilderung der Deukaleontiſchen Fluth folgen. Poſeidon kommt dem zürnenden Zeus zu Hülfe, indem er die Götter der Stürme verſammelt und ihnen befiehlt, alle Gewäſſer ins Meer zu ſenden.

Jener gebot's; ſie kehren zurück, und löſen der Quellen
Mündungen; und mit Getümmel entrollen ſie all' in die Meerfluth.
Selbſt nun ſchwaug in die Veſte der Gott den gewaltigen Dreizack;
Und ſie erbebt' und ſpaltete Raum weitbuſigen Waſſern.
Ueber die Bord' entſtürzen durch offene Felder die Ströme;
Und mit der Saat Weinbäume zugleich und das Vieh und die Männer
Raffen ſie, Wohnungen auch, und der Götter geheiligte Kammern.
Wenn ja der Häuſer noch eins ausdauerte, und unerſchüttert

Trotzte dem Jammergeſchick; doch überwallte den Giebel
Höhere Fluth, und es wankten im drückenden Strudel die Thürme.
Nirgend erſchien durch Grenzen das Meer und die Erde geſondert:
Offene See war Alles, und fluthete ſonder Geſtad' auf.
Einer erklimmt den Hügel voll Angſt; der Andere rudert
Dort im gebogenen Kahn, wo er jüngſt Pflugſtiere gelenket.
Ueber die Saaten hinweg und das eingeſunkene Landhaus
Schiffen ſie dort, und fangen den Fiſch in dem Wipfel der Ulme.
Oft, wie es trifft, wird der Anker in grünende Wieſen geheftet;
Oft auch ſcharrt anſtoßend der Kiel an dem unteren Weinberg.
Und wo eben ihr Gras die ſchmächtigen Ziegen gerupfet,
Lagern jetzt den gedunſenen Leib mißförmige Robben.
Nereus Töchter erſtaunen, die Hain', die Städt' und die Häuſer
Unter den Wellen zu ſehn; in dem Bergwald' hauſen Delphine,
Springen in hohem Gezweig', und ſtoßen an bebende Eichen.
Schafe durchſchwimmet der Wolf; gelbmähnige Löwen und Tiger
Führet die Fluth; nichts frommet die Kraft des Blitzes dem Eber,
Nichts dem enttragenen Hirſche der leichtgehobene Schenkel.
Lange nach Erd' umfliegend, wo auszuruhen vergönnt ſei,
Sinkt mit ermatteten Schwingen ins Meer der ſtreifende Vogel.
Ueber die Höhn ſtieg tobend der Tief' unermeßlicher Aufruhr,
Und von befremdender Brandung erſcholl das geſchlagene Berghaupt.

Bei Tibull hat die poetiſche Behandlung der Natur wieder entſchieden einen idylliſchen Charakter. In Tibulls Elegien iſt die Liebe der Mittelpunkt. Tibull hat wiederholt die Untreue der Geliebten zu beklagen; ſeine Klage iſt aber meiſt ſehr ſanfter Natur. Ueberhaupt ſind Sanftmuth und hingebende, gemüthliche Zärtlichkeit die Grundzüge in Tibulls Charakter. Die ſinnliche, ſtürmiſche Ueppigkeit Ovids iſt ihm fremd. Zärtliche Liebe und das ſtille Glück des ländlichen Friedens ſind das Ideal Tibulls.

Schätze von glänzendem Gold mag immer ein Andrer ſich häufen,
Immerhin Herr auch ſein mancher beackerten Flur;
Ihn beängſtige ſtets die Furcht vor dem nahenden Feinde,
Ihm verſcheuche der Schall kriegriſcher Hörner den Schlaf;
Meine Armuth geleite mich froh durch das ruhige Leben,
Wenn auf eigenem Herd immer das Flämmchen nur glänzt.
Zeitig will ich dann ſelbſt mir zarte Reben, ein Landmann,
Und den größeren Baum pflanzen mit glücklicher Hand.
Nicht von der Hoffnung getäuſcht; ſie ſcheuke mir Haufen der Früchte,

Und mit köſtlichem Moſt fülle die Kufen ſie mir.
Dann erblick' ich bekränzt den bemooſten Stein an dem Kreuzweg,
Oder im Felde den Stamm, beug' ich verehrend das Knie;
Was mir die neue Zeit des Jahres an Früchten erzogen,
Leg' ich dem Gotte der Flur dankend auf ſeinen Altar.
Blonde Ceres, ein Kranz von Aehren des eigenen Feldes,
Der vor dem Tempel hängt, ſei Dir zur Gabe geweiht;
Und der rothe Priap, mit drohender Sichel, bewache
Mir in den Gärten das Obſt, ſcheuchend die Vögel hinweg.
Ihr, des beglückten einſt, nun des dürftigen Ackers Beſchützer,
Eure Geſchenke ſollt, Laren, empfangen auch ihr.
Damals ward ein Kalb für unzählige Rinder geſchlachtet;
Für mein Feldchen iſt jetzt viel das geopferte Lamm.
Wohl, euch ſink ein Lamm! und es rufe die ländliche Jugend:
Jo! Ihr Laren, gebt Ernten und köſtlichen Wein!
Jetzt vermag ich es, froh bei weniger Habe zu leben,
Und nicht immer die Welt, ſuchend nach Krieg, zu durchziehn;
Sondern des Sirius Glut im Schatten des Baumes zu meiden,
An den blumigen Bord rieſelnder Quellen geſtreckt.
Doch verdrieß' es mich nicht, bisweilen den Karſt zu verſuchen,
Oder mit ſpitzigem Stab ſäumenden Stieren zu drohn;
Noch am Buſen nach Hauſ' das Junge der Ziege zu tragen,
Oder ein bebendes Lamm, welches die Mutter vergaß.
Aber ihr Diebe, verſchont, und ihr Wölfe, des wenigen Viehes;
Größere Heerden wählt, Beute zu ſuchen, euch aus.
Meinen Hirten auch pfleg' ich hier alljährlich zu ſühnen,
Und zu beſprengen Dein Bild, friedliche Pales, mit Milch.
Kommt, o Götter! Verſchmäht von dürftigen Tiſchen, aus reinem
Irdenem Opfergeſchirr nicht das geringe Geſchenk.
Hirten der Vorzeit machten zuerſt ſich irdne Geſchirre,
Aus geſchmeidigem Thon höhlten ſie ſelber den Kelch.
Nein, ich wünſche mir nicht die Schätze der Väter und jene
Reichen Ernten, die einſt brachte den Ahnen das Feld;
Mir iſt wenige Saat genug, und genug wenn im Hüttchen
Pflegen ich darf der Ruh', liegend auf eigenem Pfühl.
Ha, der Wonne! des Sturmwinds Brauſen im Bette zu hören,
Seine Geliebte feſt drückend an's zärtliche Herz!
Oder wenn kaltes Gewäſſer der Süd im Winter herabgießt,
Sicher zu ruhn, in den Schlaf von dem Geplätſcher gerauſcht.
Wäre dies Glück doch mein! Mit Recht ſei reich, wer der Meerfluth
Wüthen, und Regen und Sturm kühn zu erdulden vermag.
Lieber vergeh', was an Gold und Smaragden faſſet der Erdkreis,
Eh' ein Mädchen auch nur meine Entfernung beweint.
Dir, Meſſala, geziemt, zu Land' und Meere zu kriegen,
Daß Dir ſchmücke der Glanz feindlicher Waffen das Haus;

Mich hält aber gefeſſelt ein reizendes Mädchen; ich ſitze
Auf der ſteinernen Schwell', ähnlich dem Wächter der Thür.
Mich bekümmert kein Lob. Bin ich, Geliebte, bei Dir nur,
Nun, dann nenne man mich immerhin müſſig und träg'! *)

Die im Kosmos erwähnte Feldweihe beſingt Tibull in der erſten Elegie des zweiten Buchs. Die Feldweihe iſt das Feſt der Ambarvalien, welches der Ceres und dem Bacchus im Frühlinge, nach vollendeter Ausſaat, gefeiert wurde. Der Lobgeſang auf die Götter der Flur beginnt mit folgenden Verſen:

Fluren ſind mein Geſang und die Götter der Flur, von des Eichbaums
Früchten entwöhnten zuerſt dieſe das Menſchengeſchlecht.
Dieſe haben gelehrt, wie Stäbe zuſammenzureihen
Ueber das niedere Haus, wie ſie zu decken mit Laub.
Dieſe zuerſt den Stier die Knechtſchaft dulden gelehret,
Und das rollende Rad unter den Wagen gefügt.
Damals vergaß man die Koſt des Waldes, man pflanzte den Obſtbaum;
Gärten mit lieblicher Frucht tranken den wäſſernden Bach.
Damals, gekeltert vom Fuß, gab Moſt die goldene Traube,
Und zum ſorgloſen Wein miſchte man nüchternen Quell.
Saaten trägt nun das Feld, mit der Glut des Flammengeſtirnes
Legt die Erde jetzt ab jährlich ihr gelbliches Haar.
Blumen bringt von der Flur in ihr Frühlingshäuschen die kleine
Biene, emſig das Wachs füllend mit lieblichem Saft.
Durch den fleißigen Pflug geſättigt, ſang nach beſtimmten
Weiſen der Landmann froh bäuriſche Lieder zuerſt.
Satt und glücklich verſucht' er, bekränzte Götter zu ehren,
Damals das erſte Lied auf dem getrockneten Rohr;
Und es führte, bemalt mit rothem Mennig, ein Landmann
Bacchus mit roher Kunſt ländliche Tänze zuerſt.

Der Kosmos hebt ferner hervor die ſechste Elegie des erſten Buchs.**) In ihr betrauert Tibull die Untreue der Delia und ſchildert ſein geträumtes und verſchwundenes Glück.

Felder beſtell' ich dereinſt, um die Frucht weilt Delia hütend,
Während die Tenne das Korn driſcht in der ſonnigen Glut.

---

*) 1. B. 1. El.

**) Der Kosmos citirt nach der Ausgabe von Voß; in den meiſten Ausgaben des Tibull iſt dieſe Elegie die fünfte.

Oder bewahret im vollen Geschirr mit Trauben, bewahrt mir
Schäumenden Most von der Kraft hurtiger Füße gepreßt.
Sie lernt zählen das Vieh, und im Schooße der freundlichen Herrin
Lernt mit geschwätzigem Mund spielen das Söhnchen des Knechts.
Sie weiß Trauben dem Gott der Flur für die Reben zu bringen,
Aehren für unsre Saat, und für die Heerden ein Lamm.
Sie soll Allem gebieten und sie für Jegliches sorgen,
Und mir diene zur Lust, nichts im Hause zu sein.
Mein Messala besucht mich dort, und Delia pflücket
Vom erlesenen Baum köstliche Früchte für ihn.
Und verehret so sehr den Helden, daß emsig die Mahlzeit
Selbst sie bereitet, und dann selber die Speisen ihm bringt.

Horaz hat besonders dadurch die ungetheilte Bewunderung seiner Zeitgenossen erlangt, daß er in seinen Dichtungen, wie kein Anderer, alle wesentlichen Elemente und Interessen des römischen Lebens seiner Zeit umfaßt und in der geistreichsten Weise poetisch verarbeitet. Die Freude an der Natur und einem einfachen ländlichen Leben bildet besonders in den Oden des Horaz ein wesentliches Moment. Störend sind für uns die vielen mythologischen und historischen Beziehungen, mit welchen Horaz seine Oden auszustatten liebt.

An Tyndaris. (1. B. 17. Od.)

Rasch wandert Faunus von dem Licäus oft
Einher zum anmuthreichen Lucretilis,
Und Sommerglut von meinen Ziegen
Wehret er stets und die Regenwinde.

Durch sichre Waldung schlüpfen, sich Arbutus
Zu spähn und Thymus, ohne Gefahr verirrt,
Des strengen Geisbocks Fraun, und fürchten
Weder die grünliche Schlang' im Dickicht,

Noch daß dem Zicklein mörderisch droh' ein Wolf;
Dieweil vom Waldrohr, Tyndaris, wunderfüß
Das Thal, und sanft gesenkt, Ustica
Rings durch die glatten Gestein' ertönet.

Mich schützen Götter; Frömmigkeit und Gesang
Macht Göttern werth mich. Reichlicher Segen geußt
Hier voll um Dich aus überschwänglich
Strömendem Horne die Pracht des Feldes.

Hier tief im Thalbusch meidest du Sirius
Gluthauch, und singst zum theïschen Saitenspiel,

Wie um Ulyſſes rang der Gattin
Zärtlichkeit, und der kryſtallnen Circe.

Hier unter Schattung trinkſt du des Lesbiers
Rauſchloſe Becher. Kein ſemeleïſcher
Thyoneus ſtürmt mit Mars zu Aufruhr
Hader empor; noch erſchreckt dich Argwohn

Des rohen Cyrus, daß er im Eifergeiſt
Dem ſchwachen Mägdlein nahe mit derber Hand,
Und deiner Locken Kranz in Trümmer
Reiß', und das ſchöne Gewand der Unſchuld.

An Seſtius. (1. B. 4. Od.)

Schmelzend weichet der ſcharfe Winter dem holden Lenz und Zephyr,
Die Hebel ziehn vom Strand die trocknen Kiele.
Nicht mehr freut das Vieh ſich der Stallungen, noch des Herds der Pflüger,
Nicht ſchimmert nun von grauem Reif der Anger.
Tänze nunmehr mit Geſang führt Cypria, wenn der Mond herabblickt;
Und Grazien, zu Nymphen hold geſellt,
Heben der ſtampfenden Tritt' Abwechſelung: doch Vulkanus glühend
Entflammt der Donnerſchmiede grauſe Werkſtatt.
Jetzt um das glänzende Haupt, ſo ziemet es, Myrtengrün gewunden,
Auch Blumen, die das lockre Land uns darbeut!
Jetzt auch ziemt, in der Hain' Umſchattungen Faunus Macht zu feiern;
Er fordr' ein Schaflamm, oder heiſch' ein Böcklein.
Naht doch der bleichende Tod nicht ſäumiger, als an Armer Obdach,
An Königs Burg! O Seſtius, Beglückter!
Eng iſt das Leben beſchränkt, und wehret dir langgedehnte Hoffnung.
Bald birgt dich Nacht und Fabelreich der Manen;
Und das Plutoniſche Haus, das nichtige! Wenn du dorthin wanderſt,
So wirſt du nicht durch's Loos mehr Gaſtmahls König,
Nicht auch entzückt dich der Reiz des Lycidas, dem ein jeder Jüngling
Nun glüht, und bald die Mägdelein entlodern.

Zu erwähnen wäre auch die Schilderung, welche Horaz von ſeiner Villa in einem Briefe an Quintius giebt. Bekanntlich konnte ſich dieſe Villa, ein Geſchenk des Mäcenas, in keiner Weiſe den prächtigen Villen der römiſchen Reichen an die Seite ſtellen; Horazens Sinn iſt aber vollkommen dadurch zufrieden geſtellt.

Um Dir die Frage, ob mein kleines Gut
mit Feldbau ſeinen Herrn ernähre oder

bereichre mit Oliven? ob in Obſt,
in Wieſen, oder weinumſchlungnen Ulmen
ſein Hauptertrag beſtehe, zu erſparen:
ſoll, beſter Quintius, Natur und Lage
des Gutes Dir genau beſchrieben werden.

Stell' eine Kette Dir von Bergen vor,
durch ein gekrümmtes, ſchattenvolles Thal
gebrochen, ſo, daß von der Morgenſonne
die rechte Seite, von der Abendſonne
Die link' erwärmt und leicht umdünſtet wird;
zum mindſten würde Dir die milde Luft gefallen.
Und ſäh'ſt Du dann noch überdies die Hecken,
von denen Alles voll iſt, ſtatt der Schlehen,
die Du erwarteteſt, mit dunkelrothen
Kornellen und mit Pflaumen reich beladen,
Und allenthalben Eichen beider Art
mit vieler Frucht dem Vieh, mit vielem Schatten
dem Gutsbeſitzer dienen; — traun! es dünkte Dir
Tarent, herbeigerückt, vor Deinen Augen grünen
zu ſehn. Auch fehlt es nicht an einer Quelle,
die ihren Namen einem Bach zu geben
zu klein nicht iſt, dabei ſo kalt und rein,
daß kälter nicht, noch reiner ſich der Hebrus
um Thracien ſchlingt; auch trefflich Kopf und Magen
zu ſtärken. Kurz, mein Aufenthalt in dieſer
verborgnen, mir ſo lieben, und (wie Du
vielleicht nun ſelbſt geſtehſt) ſo anmuthsvollen
Einöde iſt's, was in den fieberreichen
Septembertagen mich geſund erhält.

Die Freude an der Natur, wie ſie die römiſchen Lyriker ausſprechen, ſteht überwiegend im Zuſammenhange mit ihrem Leben auf der Villa. Hier war es vorzugsweiſe, wo ſie ihr Gemüth der Natur aufſchloſſen, wo ſie den Genuß an der Natur, die Begeiſterung für das ſtille, einfache Leben in ihr in Worte faßten. Entſchieden war in dieſer Form die Freude an der Natur in der römiſchen Welt eine ſehr verbreitete. Allerdings nahmen die reichen Römer die Pracht und den Luxus der Stadt mit in die Landhäuſer hinüber; dieſe boten alle mögliche ſtädtiſche Bequemlichkeit, allen Glanz des Reichthums; allein ebenſo gaben ſie auch den freien Blick in die reiche, herrliche Natur; waren, wenn man es verlangte, ein einſamer, idylliſcher Aufenthalt, in welchem man alle Freuden des Landlebens

um ſich verſammelte. Dieſer Sinn für Naturgenuß iſt entſchieden dem Römer ein Moment der geiſtigen Bildung; daß er ſich aber überwiegend mit dem Glanze des Reichthums umgab, iſt nicht minder für die ganze Form bezeichnend, in welcher er im römiſchen Geiſte auftrat.

Sehr intereſſant ſind in dieſer Beziehung beſonders die Beſchreibungen, welche der jüngere Plinius von zwei ſeiner Villen in ſeinen Briefen giebt. Vor Allem anmuthig wird das Tuscum beſchrieben.

„Du hörteſt — ſchreibt Plinius an Apollinaris — daß ich dieſen Sommer meinen Landſitz in Toscana beſuchen würde; und da Du die Gegend für ungeſund hältſt, räthſt Du mir davon ab. Dieſe Sorgfalt iſt mir ein angenehmer Beweis Deiner Liebe. Wahr iſt es, daß den Küſten des toscaniſchen Meeres entlang die Luft ſchwer und ſehr ungeſund iſt. Aber mein Landſitz liegt weit vom Meere, am Fuße des Apeninus, des geſundeſten der Gebirge. Fürchte alſo nichts, und vernimm vielmehr, wie mild der Himmelsſtrich, wie anziehend die Lage, wie anmuthig das Haus. Dir wird das Hören ebenſo lieb ſein wie mir das Erzählen. — Die Gegend iſt im Winter kalt bis zum Frieren; ſie leidet keine Myrten, keinen Oelbaum, und nichts von dem, was einer anhaltenden Milde zum Gedeihen bedarf. Doch ſieht man den Lorbeer bisweilen in dem friſcheſten Grün; auch ſtirbt er nicht öfter als in der Gegend unſerer Vaterſtadt. Des Sommers iſt die Luft zum Verwundern mild. Sie wird immer durch einen leichten Hauch bewegt, der ſich ſelten zum heftigen Winde ſteigert. Viele Großväter und Urgroßväter, ſelbſt von Jünglingen, ſiehſt Du, hörſt Geſchichten und Geſpräche der Vorzeit, ſo daß Du Dich in ein anderes Jahrhundert verſetzt glaubſt. Die Gegend iſt herrlich. Denke Dir ein unermeßliches Amphitheater, wie es die Natur allein hervorbringen kann. Eine weit ausgedehnte Ebene iſt mit Bergen umkränzt; die Gipfel der Berge prangen mit alten, prachtvollen Waldungen. Man jagt dort viel und in verſchiedener Weiſe. Der Abhang des Gebirgs iſt mit Schlagholz bewachſen. Dazwiſchen finden ſich Hügel mit fettem Erdreich — auch der Suchende wird nicht leicht auf einen Stein ſtoßen — welche an Fruchtbarkeit dem Acker in der Ebene nichts nachgeben; nur kommt dieſe reiche Ernte etwas ſpäter zur Reife. Unterhalb dieſer Hügel ziehen ſich nach allen Seiten Weinberge hin; man erblickt ſie, ſo weit nur das Auge reicht. Am unterſten Rande derſelben wächſt Geſträuch, dann kommt Wieſengrund und Ackerland, welches aber nur die kräf-

tigsten Ochsen und stärksten Pflüge zu durchbrechen vermögen. Die Wiesen funkeln von schönen Blüthen, besonders von Klee, und anderen zarten, weichen und immer frischen Kräutern; fließende Wasser nähren sie, jedoch giebt es nirgends Moorgrund, weil das abschüssige Erdreich alle Feuchtigkeit, die es nicht anzieht, in die Tiber abführt. Diese durchschneidet die Felder in ihrer Mitte; im Winter und Frühjahr schiffbar, führt sie alle Erzeugnisse nach der Stadt. Im Sommer versiegt sie und der Name des mächtigen Flusses verschwindet zum trockenen Bett. Gegen Herbst füllt sich dasselbe wieder. Es ist wonnevoll, so von der Höhe des Gebirgs die Gegend zu überschauen. Kaum glaubt man, die Natur, vielmehr ein Gemälde von idealer Schönheit vor Augen zu haben. Das Haus, am Fuße eines Hügels gebaut, hat eine Aussicht wie von dessen Höhe. Die Erde erhebt sich gelinde und so allmälig, daß das Aufsteigen Dir kaum bemerklich wird; doch fühlst Du es, heraufgestiegen zu sein. Rückwärts erhebt sich in der Ferne der Apenin. Von daher kommen auch an den heitersten und ruhigsten Tagen gelinde Winde, nicht scharf und unmäßig, sondern durch die Entfernung selbst gebrochen und gemildert. Das Haus liegt größten Theils gegen Mittag, und ladet, um die sechste Tagesstunde im Sommer, im Winter aber etwas früher, die Sonne gleichsam ein in den breiten und verhältnißmäßig langen Säulengang. An diesem hin sind mehrere Abtheilungen, auch ein Hof nach alter Art. Davor liegt der Xystus, abgetheilt durch den Bux in viele Figuren, dann ein niedriger, sich neigender Rain, auf welchem der Bux Thiergestalten, die einander gegenüber stehen, eingeschrieben hat; dann zieht sich in der Ebene eine weiche, man möchte sagen, fließende Akanthuspflanzung hin, welche ein von dichtem, und verschieden beschnittenem Heckenwerk eingeschlossener Spaziergang umgiebt. Dann kommt eine Bahn in Gestalt eines Circus, welche eine Buxpflanzung von mannichfachen Gestalten, und niedrige, absichtlich so gezogene Zwergbäumchen einschließen, Alles geschützt von einer Mauer, die der Bux, stufenweise gepflanzt, deckt und dem Auge entzieht. Weiterhin kommt eine Wiese, nicht weniger lachend durch Natur als das Obige durch Kunst; dann Ackerland und dann wieder Wiesen und Gesträuche." —

Darauf folgt nun die Beschreibung der inneren Einrichtung der Villa, ihrer verschiedenen Gemächer, der Badestuben und Badeteiche u. s. w., und dann der Rennbahn, welche Plinius selbst als den anmuthigsten und großartigsten Theil der ganzen Villa bezeichnet. Sie wird eingeschlossen von Platanen, Cypressen, vor Allem aber bildet der Bux wieder die künst-

lichsten Gestalten; doch fehlen auch nicht Rosenpflanzungen, Fruchtbäume, Springbrunnen. Zum Schlusse des Briefes heißt es:

„Hier hast Du die Ursachen, warum ich das Tuscum meinen Tusculanischen, Tiburtinischen und Pränestinischen Landsitzen vorziehe. Außerdem ist hier die Muße tiefer und ungestörter. Kein Zwang der Toga, keine Einladung aus der Nachbarschaft. Alles ist Ruhe und Stille, was ebenso wie der reine Himmel und die bewegtere Luft zur Gesundheit der Gegend beiträgt. Hier gedeihe ich vorzugsweise an Leib und Seele. Ich übe den Geist durch Studiren, den Körper durch die Jagd. Auch die Meinigen gedeihen nirgends besser. Bis jetzt habe ich keinen von denen, die ich hierher nahm (das Wort sei zu guter Stunde gesprochen), hier verloren. Mögen die Götter mir auch in der Zukunft diese Freude, und dem Orte diesen Ruhm erhalten!" *)

Weitere Nachweisungen über das Leben auf den Villen finden Sie in der Schrift: Gallus oder Römische Scenen aus der Zeit des Augustus, von W. A. Becker, Leipzig 1838. In der fünften Scene, welche von den Villen handelt, ist auch zusammengetragen, was wir von der Gartenkunst der Römer wissen.

Dreizehnter Brief.

Die christliche Anschauung.

(Kosmos S. 27—30.)

Lassen Sie uns, um dem Verlauf, welchen die poetische Behandlung der Natur innerhalb der christlichen Zeit gehabt hat, folgen zu können, zunächst auf die wesentlichen Momente der christlichen Anschauung überhaupt zurückgehen.

In der christlichen Anschauung wird die ganze Stellung

*) Plin. Briefe 5. B. 6. Br. Hirt, Geschichte der Baukunst bei den Alten. Bd. 3. S. 306.

des Menschen zur Natur sogleich dadurch eine andere, als sie im pantheistischen Orient und der antiken Welt war, daß für sie das Göttliche sich von jeder natürlichen Gestalt loslöst, somit ein durchaus unsinnliches, geistiges ist. Hierin nähert sich die christliche Religion offenbar der jüdischen. Allein in der jüdischen Religion blieb Gott der Natur wie dem Menschen äußerlich gegenüber stehen; der Mensch war eben so nichtig, unfrei wie die Natur. In der christlichen Anschauung dagegen stellt sich zunächst der Mensch in ein freies Verhältniß zu Gott. Das Göttliche selbst geht in den Menschen ein, obwohl er ein einzelnes, sterbliches, natürliches Individuum ist; damit gewinnt aber nothwendig auch die Natur eine andere Bedeutung. Die Freiheit, Göttlichkeit des menschlichen Individuums muß relativ auch auf die Natur übergehen, weil sonst die Natürlichkeit des Menschen selbst die Einheit mit dem Göttlichen immer wieder unmöglich machen würde.

Der allgemeine Charakter der christlichen Anschauung drückt sich vor Allem darin aus, daß sie entschieden über jede nationale Beschränktheit hinausgeht. Auch der jüdische Gott ist vorzugsweise Gott der Juden; die christliche Religion dagegen tritt sogleich mit dem Bewußtsein auf, nicht Volksreligion, sondern Religion der Menschheit zu sein. In der Volksreligion bleibt der Geist befangen in einer unmittelbaren, von der Natur selbst ihm gegebenen Schranke. Die natürlich bestimmte Nationalität ist die allgemeine Basis, innerhalb welcher sich das ganze geistige Leben bewegt. Aus dieser Natürlichkeit zieht sich das Bewußtsein nicht heraus, tritt derselben nicht als einer der Freiheit widersprechenden Beschränktheit gegenüber; vielmehr gilt ihm dieselbe als ein absolut Heiliges, Göttliches, als eine Bestimmtheit, welche nicht blos dem endlichen Menschen, sondern den ewigen Göttern selbst zukommt. Für das christliche Bewußtsein hat die Nationalität als solche keine absolute Bedeutung mehr; sie wird als ein vor Gott Gleichgültiges, Unwesentliches betrachtet, und eben dies Bewußtsein ist es auch, durch welches die absolute Gewalt der Nationalität principiell gebrochen, der Geist alle natürliche Beschränktheit abgeworfen und sich in die unendliche Allgemeinheit seines Wesens erhoben hat. Es soll hiermit durchaus nicht gesagt sein, daß innerhalb

des christlichen Princips jeder Unterschied der Nationalität schlechthin verschwinden müsse. Er erhält nur einen untergeordneten Werth. Das Recht, sich geltend zu machen, hat er nur, wenn er von dem Bewußtsein getragen wird, daß die Freiheit, Göttlichkeit des Menschen nicht an eine bestimmte Nation gebunden, daß es vielmehr ein und derselbe Geist ist, der in allen diesen Unterschieden zur Wirklichkeit kommt.

Mit dem Hinausgehen über die Schranke der Nationalität bekommt nun aber das Individuum eine unendliche Bedeutung; ein Moment, welches vor Allem hervorzuheben ist, will man sich das allgemeine Princip des christlichen Geistes zum Bewußtsein bringen. So lange die Nation als solche eine absolute, eine göttliche Bedeutung hat, ist das Individuum nothwendig von untergeordnetem Werthe; es verschwindet in dem Leben des Ganzen. Die ganze Stellung, die der Einzelne erhält und auf die er selbst Anspruch macht, seine eigenen Interessen, die er verfolgt, die ganze Bewegung seines Gemüths läßt die individuelle Besonderheit immer gegen die allgemeinen Zwecke zurücktreten. In dem Momente aber, wo das natürliche Band der Nation seinen göttlichen Werth verloren, hat sich auch das Individuum in seiner Unendlichkeit erkannt. Nicht in der Theilnahme an der Nation, die die Natur ihm geschenkt, in der Tiefe seiner Innerlichkeit selbst liegt sein unendlicher, sein göttlicher Werth. Die ganze Anschauungsweise des Individuums, die Beziehung der Individuen zu einander wie zur Natur ist damit eine specifisch andere. Für uns ist dieser unendliche Werth, dieses Recht des Einzelnen so sehr zu einer bekannten, schlechthin geläufigen Vorstellung geworden, wir sind so allseitig von dieser Anschauungsweise umgeben, daß es uns sehr schwer wird, uns aus derselben heraus zu versetzen. Wir sind daher auch immer geneigt, gerade dieses Moment, welches so entschieden dem christlichen Geiste angehört, doch in die früheren Stufen der geistigen Entwickelung hinein zu legen. Am weitesten von dem Princip der Persönlichkeit entfernt ist der orientalische Geist. Die vollkommene Werthlosigkeit des Individuums tritt hier vor Allem hervor in der Spitze der religiösen Andacht, in dem pantheistischen Verschwinden in den Abgrund der Substanz. Ebenso sehr aber auch in dem ganzen Organismus des sittlichen Lebens,

welches im Orient überwiegend sich in streng getrennte Kastenunterschiede sondert. Hier hat der Einzelne auch noch nicht das Bewußtsein der Nationalität, wie im antiken Geiste; nur in einer bestimmten Kaste, als Brahmane, als Krieger, als Handwerker weiß er sich, hat nur ein Recht, eine Geltung, indem er von Natur und durch die Geburt dieser besonderen Art seines Volkes angehört. Daß auch im antiken Geiste dem Individuum als solchem noch kein Recht zugestanden wird, zeigt sich vor Allem in der Rechtlosigkeit der Sclaven; dann aber auch in der Stellung der Frauen, in der Lockerheit, Gemüthlosigkeit des Familienlebens, der Region, in welcher vorzugsweise die schlechthin individuelle Beziehung der Individuen zu einander zur sittlichen Geltung kommt. Es sind dies die Seiten des antiken Lebens, an welchen auch die begeistertsten Verehrer desselben Anstoß nehmen, welche sie fortwünschen, auch wohl, so viel es irgend angeht, zu leugnen versuchen. Man irrt aber sehr, wenn man meint, man könnte diese Erscheinungen wie zufällige Auswüchse aus dem antiken Leben herausschneiden, ohne den Kern, die Seele desselben zu berühren. Vollkommen befriedigen, ausfüllen kann uns das antike Leben entschieden an keinem Punkte. Auch die höchsten Gestaltungen der griechischen Kunst, von der plastischen Darstellung der Götter bis zu den Tragödien, enthalten nicht die unendliche individuelle Innerlichkeit, welche den modernen Geist in Bewegung setzt. Die Götter ebenso sehr wie die Menschen, welche die Kunst uns vorführt, gehen bei aller ihrer antiken Lebendigkeit doch stolz und kalt an den Gegensätzen und Kämpfen vorüber, durch welche das Individuum in der Tiefe seines innerlichen Lebens erfaßt und hin- und hergeworfen wird. Dasselbe gilt offenbar auch von der eigenthümlichen Weise, in welcher die griechische Kunst in ihrer Blüthe die Natur uns darstellt. Es ist nicht das Individuum, welches sein Herz aufschließt, welches von der Lebendigkeit, den eigenthümlichen Formen der Naturgestalten gemüthlich ergriffen wird. Auch die Natur ist zu allgemeinen, plastischen Individuen geworden, die unberührt von der individuellen Aeußerlichkeit der Erscheinung die Aussicht in die freie Lebendigkeit der Natur dem Dichter verschließen.

Die unendliche geistige Innerlichkeit, die das Individuum selbst erfaßt und durchdringt, ist das allgemeine Princip des christlichen Bewußtseins, die treibende Macht der christlichen Geschichte. Den Gehalt dieser Innerlichkeit zu finden, ihn organisch zu gliedern, ihn aus der Innerlichkeit allseitig in die Wirklichkeit herauszusetzen, ist die allgemeine Aufgabe, welche die historische Entwickelung des christlichen Geistes von Stufe zu Stufe löst. Ohne Zweifel ist auch für die Kunst durch das christliche Princip ein unendlich reicherer Inhalt gewonnen, als ihn der antike Geist besaß. Der Gehalt der Kunst ist kein anderer als der des Geistes überhaupt. Je tiefer daher der Geist in sein Wesen herabsteigt, je mehr er sich alle der Gegensätze bewußt wird, die er zu lösen hat, um sein Wesen allseitig zu verwirklichen, desto mannichfaltiger werden nothwendig auch die Aufgaben für die Kunst. Auch für die künstlerische Darstellung der Natur, wie für den unmittelbaren ästhetischen Naturgenuß selbst ist in dem christlichen Bewußtsein allseitig der Weg geöffnet. Zunächst könnte es freilich so aussehen, als wäre der Geist zur ästhetischen Auffassung der Natur dann am geschicktesten, wenn er, selbst noch verwachsen mit dem natürlichen Leben, dasselbe noch nicht als eine äußere Welt sich entgegensetzt. Unsere früheren Betrachtungen haben uns jedoch das Irrige dieser sehr naheliegenden Ansicht hinlänglich aufgedeckt. Zu einem wirklichen ästhetischen Naturgenuß wird vor Allem erfordert, daß die Natur als solche, in ihrer eigenthümlichen, wesentlichen Bestimmtheit dem Menschen zur Anschauung kommt. So lange der Geist aber diese Anschauung nicht gewonnen, so ist auch der Naturgenuß für ihn unmöglich ein reiner, ungetrübter. Er verbindet sich vielmehr mit fremdartigen Elementen, erscheint in einer Gestalt, die nicht seine specifische, eigenthümliche, charakteristische ist. Im Pantheismus ist der Geist auf das Tiefste mit der Natur verwachsen. Darum schaut er eben in der Natur nicht sie selbst, sondern das göttliche Leben an, und zwar nur das substantielle, alle individuelle Freiheit vernichtende göttliche Leben. Es entwickelt sich eine weitläuftige religiöse Symbolik, eine Personification der einzelnen Naturgestalten, ein religiöses Mitgefühl mit allen Erscheinungen, Processen der Natur; — aber die klare, plastisch bestimmte Zeich-

nung der Natur kann eben darum nicht hervortreten, weil dem Geist für die Natur als solche, für die in sich bestimmte, freie Natur der Sinn noch verschlossen ist. Ganz ähnlich, wenn auch in anderer Weise, ist für den griechischen Geist gerade sein innerer Zusammenhang mit der Natur der Grund, daß die Natur als solche oder die Natur, welche nicht der entsprechende Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit ist, übersehen wird. Im Christenthum macht sich der Geist frei von der Natur; damit wird auch die Natur frei vom Geiste; sie erhält ihren eigenthümlichen, inneren Werth, ihren besonderen, selbständigen Charakter; sie wird zu einem Object, welches um seiner selbst willen, als Bild und Darstellung seiner eigenen Innerlichkeit das ästhetische Interesse erregt.

Hierzu kommt nun aber ferner, daß mit dem christlichen Princip die Welt des subjectiven Gemüths ihren ganzen Reichthum frei entfaltet. Alle Freuden und Leiden, die das Individuum treffen können, und die je nach der Besonderheit der Individualität den Unterschied der gemüthlichen Bewegungen und Stimmungen ins Unendliche modificiren, der ganze Lebenslauf des Individuums, wie er sich im Gemüthe reflectirt, mit seinen besonderen individuellen Beziehungen, Erlebnissen, Schicksalen, — diese ganze individuelle Innerlichkeit kommt in lebendige Bewegung und macht sich geltend. Und mit dieser aufgeschlossenen Innerlichkeit tritt das Individuum der Natur gegenüber. Jetzt erst versteht es die Natur, jetzt erst bemerkt es den unendlichen Reichthum der eigenthümlichen Formen, die Mannichfaltigkeit ihrer Combinationen, den bunten Wechsel ihrer Färbung und Schattirung. Ueberall kommt ihm die Natur in dem Bedürfniß, seine eigenen innerlichen Bestimmungen auszusprechen und zur Anschauung zu bringen, entgegen. Ueberall entdeckt der innerlich erregte Sinn die bedeutungsvollen Beziehungen der Natur zum Geiste, weiß ihre Formen geistig zu beleben und auszulegen. Damit ist aber auch der abstracte Gegensatz der Natur zum Geiste verschwunden. Der innerliche Proceß des Gemüths hat nach dieser Seite hin seine unendliche Energie bewiesen, indem er sich die Formen der natürlichen Welt assimilirt, sie zum Bilde seiner eigenen Bewegung gemacht hat. —

Zeigt denn nun aber die Geschichte des christlichen Geistes nicht das Gegentheil von dem, was ich aus dem allgemeinen Princip desselben herzuleiten versuchte? Stirbt nicht sogleich in den ersten Jahrhunderten des Christenthums das ästhetische Interesse an der Natur vollkommen ab? Zieht sich der Geist nicht in der abstractesten Weise in sein innerliches Leben zurück, der Natur als einer äußeren, fremden Welt seine Augen verschließend? Ohne Zweifel ist dies Factum nicht weiter zu leugnen. Das rege Naturgefühl einiger griechischen Kirchenväter, von welchem der Kosmos Beispiele anführt, ist in seiner ganzen gebildeten Form noch ein Ueberbleibsel aus der antiken Welt; außerdem aber nur ein untergeordnetes Moment in der Sehnsucht nach einem einsamen, beschaulichen Leben, durch welche es überwiegend hervorgerufen wurde. Entschieden aber übereilt wäre es, wollten wir schon hierin den Beweis sehen, daß die christliche Anschauung sich überhaupt zum ästhetischen Naturgenuß und seiner künstlerischen Darstellung feindlich verhalte. Es entsteht ein solches feindliches Verhalten nur daraus, daß in der historischen Entwickelung des christlichen Geistes das allgemeine Princip desselben nicht sogleich von Anfang an in seiner vollen Wirklichkeit da ist, vielmehr die einzelnen Momente desselben zunächst isolirt und somit einseitig hervortreten. So sehen wir denn allerdings vom christlichen Princip zunächst eine entschieden antikosmische Tendenz ausgehen, eine Tendenz, in welcher der Geist sich in seine Innerlichkeit zurückzieht, und eben diese abstracte, die wirkliche Welt aus sich herauswerfende, verachtende Vertiefung in sich für seine wahre, freie, göttliche Wirklichkeit ansieht. Die Religion gelangt zu einer tyrannischen Herrschaft über alle anderen Sphären des Geistes. Die Beziehung zur Welt nach allen ihren Seiten gilt als etwas den Menschen von seinem wahren Heile Entfernendes, seiner göttlichen Bestimmung Widerstreitendes. Diese abstract innerliche Tendenz des christlichen Geistes war es denn auch, welche in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nicht etwa blos das ästhetische Interesse an der äußeren Natur, sondern den ästhetischen Sinn überhaupt, jede künstlerische Intention vollkommen vernichtete. Die innerliche religiöse Beziehung zu Gott, die Vertiefung in die Persönlichkeit und das Leben Christi sollte

den Geist ausfüllen. Das Moment der Sinnlichkeit, welches in der Kunst enthalten, ließ diese nicht blos als einen Ueberfluß, sondern geradezu als Widerspruch gegen die durch den Glauben an Christus vollkommen erlangte Versöhnung des Menschen mit Gott erscheinen. Die in sich versunkene religiöse Andacht wurde durch ein schlechtgeschnitztes Bild des leidenden Heilandes und der Mutter Gottes vollkommen zufrieden gestellt. Ja das Anschauen desselben fachte die schlummernde Gluth der religiösen Begeisterung viel sicherer und reiner an als der Anblick eines Bildes, auf welchem Christus oder Maria zugleich als Ideale der Schönheit dem Beschauer sich darstellen. Die Schönheit zerstreut, erregt die Phantasie noch nach anderen Seiten, als die Religion es fordert. — Dasselbe Schicksal als die Kunst, hatte auch die Wissenschaft; sie ging unter in der Religion und die Kirche sprach ihren Fluch über sie aus. Vor Allem aber war es die Natur, diese reale, handgreifliche Aeußerlichkeit, dieser Complex von sinnlichen, verführerischen Elementen, welche dem Menschen vollkommen aus den Augen verschwand und an welcher ein ästhetisches oder wissenschaftliches Interesse zu haben, als der offenbarste Beweis des Unglaubens, als sicheres Zeichen eines in die Nichtigkeit der Welt verlorenen Sinnes galt.

Wenn wir jetzt mit unserem freien offenen Sinn in die Natur hinaus schauen, so mag es uns freilich wunderbar vorkommen, wie lange Zeit der christliche Geist gebraucht, welche gewaltigen Kämpfe er durchgemacht hat, ehe er aus seiner Abgeschlossenheit in sich mit dem vollen sicheren Bewußtsein, überall in ihr zu Hause zu sein, der Welt entgegentrat. Der Geist mußte erst alle natürlichen Mächte, alle unmittelbaren, von Außen ihm gegebenen Unterschiede in dem Feuer seiner Innerlichkeit flüssig machen und vernichten, um sich vollständig als Herrn der Welt zu wissen. Natürlich würde es uns hier zu weit führen, wollten wir diesen geistigen Proceß, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, nach allen Seiten hin verfolgen. Die germanischen Völker, welche durch die Geschichte wie durch ihre ganze geistige Natur dazu bestimmt sind, das christliche Princip zu verwirklichen, treten zunächst mit sehr geringer sittlicher Cultur, aber mit der vollsten Jugendfrische und dem tiefsten inner-

lichen Gehalt der christlichen Religion gegenüber. Die alte Welt, abgelebt und zerfallen in sich, fällt von ihrer Gewalt zertrümmert. Das germanische Volk aber, von der unüberwindlichen Innerlichkeit des christlichen Geistes ergriffen, kämpft nun selbst gegen alle festen nationalen Unterschiede und Erinnerungen. In der Zucht der Religion, welche in der Gestalt der allgemeinen, heiligen Kirche auch alle weltliche Macht sich unterordnet, werden alle natürlichen Zusammenhänge aufgelöst, die ganze unmittelbare Natur des Menschen gebrochen. Je tiefer, allseitiger aber der Mensch von der Gewalt dieser Innerlichkeit erfaßt wird, desto reicher, unaufhaltsamer müssen auch die Keime einer neuen Gestaltung des ganzen Lebens hervorsprossen, einer Gestaltung, in welcher eben dieses Bewußtsein der unendlichen Innerlichkeit sich in die Welt selbst einführt, aus seinem Versunkensein in sich heraustritt und sich als Seele, als das alle Wirklichkeit durchdringende Princip hervorthut. So sehen wir denn, wie in dem Verlauf des Mittelalters alle besonderen Interessen sich immer mehr, aber in einer vom christlichen Princip verklärten Gestalt, wieder geltend machen; wie ebenso sehr das religiöse Gemüth aus seiner Innerlichkeit herausgetrieben wird, als die irdischen, weltlichen Interessen einen freien, geistigen Gehalt gewinnen, durch welchen sie sich der äußeren Macht der Religion und Kirche widersetzen. War früher der religiöse Sinn gegen die Schönheit der Form schlechthin verschlossen, so werden ihm nun die religiösen Ideale zugleich zu Idealen der Schönheit. Er vermag sich Christus, an dem seine Seele hängt, die Maria, welcher er in aller Innigkeit sein Herz erschließt, unmöglich mehr anders vorzustellen, als in der vollendetsten, vom sündigen Menschen nie erreichten Schönheit. Er verlangt, die Seligkeit seines Gefühls auch in der Anschauung vor sich zu sehen, als ein den innerlichen Proceß seiner Andacht ausdrückendes, ihm entsprechendes Bild. Ganz ähnlich führt die Religion auch zur Wissenschaft, zur sittlichen Praxis. Damit fühlen sich auch die Nationen wieder in ihrer besonderen eigenthümlichen Bestimmtheit. Das Individuum verlangt nach Thaten, in welchen es das Bewußtsein seines unendlichen Werthes zur Erscheinung bringt. Alle Mächte, die das freie, selbstbewußte Individuum in Bewegung setzen, lassen sich nicht

mehr zurückhalten, ſondern treten muthig und offen an das Tageslicht und fordern ihr Recht.

Ein weſentliches Moment in dieſem ganzen geiſtigen Proceſſe iſt nun auch das immer mehr erwachende Intereſſe an der Natur. Es bricht dies Intereſſe zu derſelben Zeit — um das Ende des Mittelalters — in allen ſeinen weſentlichen Formen hervor. Die Wiſſenſchaft, die bisher kein anderes Object kannte als den Glauben, zählt die Erkenntniß der Natur unter ihre erſten, hauptſächlichſten Aufgaben. Dem Willen iſt nicht mehr die ascetiſche Richtung auf ſich ſelbſt die höchſte, vollendete Freiheit; vielmehr werden alle Kreiſe der menſchlichen Thätigkeit, durch welche die Natur zum Genuſſe zubereitet wird, ebenſo wie dieſer Genuß ſelbſt nicht blos anerkannt, ſondern auch ſittlich formirt. Auch die Kunſt verläßt das religiöſe Gebiet, auf welches ſie ſich zunächſt beſchränkte. Wie ſie jede Seite des menſchlichen Lebens, welche der Geiſt von Neuem entdeckt, aus dem Verſunkenſein in die Religion befreit, mit Begeiſterung ergreift, als ideales Bild für die Anſchauung und Phantaſie hinſtellt, ſo verfolgt ſie auch den ſich regenden Sinn für die Natur in allen ſeinen Wendungen. Von allen Seiten alſo wird die Natur aus dem Banne befreit, welchen die chriſtliche Anſchauung zunächſt über ſie verhängte. Nicht äußere fremde Mächte, der Geiſt ſelbſt war es, welcher ſich gegen die Natur verſchloß; der Geiſt iſt es auch, der das Wort der Erlöſung über ſie ausſpricht.

Vierzehnter Brief.

Die deutſche Poeſie des Mittelalters.

(Kosm. S. 33 — 37.)

Unſere Betrachtung führt uns zur deutſchen Poeſie des Mittelalters.

Sobald wir nur an irgend eine Geſtalt des Mittelalters herantreten, ſo zeigt ſich ſogleich, wie die ganze

Entwickelung des Geistes hier eine unendlich complicirtere ist als in der vorchristlichen Zeit. In der alten Welt treten die Völker überwiegend nur in einen äußeren Conner. Jedes Volk entwickelt seine Naturbestimmtheit in einfacher, grader Linie, ohne das Bestreben, sich von dieser schlechthin loszureißen. Es bleibt durch seine ganze Entwickelung hindurch seinem Charakter getreu, und wenn es auch vielfach mit anderen Völkern in Berührung kommt, von diesen gehoben oder auch gehemmt wird, so kommt es doch zu keiner inneren, die natürlichen Grenzen vernichtenden Assimilation. Auch zeigen diese äußeren Berührungen und Verschlingungen keine absolut productive Gewalt; es geht kein neuer, jugendlicher, epochemachender Geist daraus hervor. In der christlichen Welt dagegen tritt sogleich durch das Princip des Christenthums das Volk in Kampf mit seiner natürlichen Bestimmtheit. Die Völker selbst schließen sich nicht gegen einander ab, weil sie sich als wesentlich identisch wissen. Nur in dieser gegenseitigen Assimilation entwickelt sich ihr Unterschied von einander. Diese innere Allgemeinheit des christlichen Geistes ist denn auch der Grund, daß die Völker sich nicht blos innerlich auf einander beziehen, sondern auch die ganze historische Vergangenheit, die orientalische wie die antike Welt, vollständig zu umfassen, in ihr eigenes Fleisch und Blut zu verwandeln streben. Diesem Reichthum von historisch gegebenen, sich auflösenden und in neuer Gestalt sich wieder erzeugenden Unterschieden entspricht nun aber weiter die innerliche Fülle des christlichen Geistes, welcher durch alle gegebenen Unterschiede nicht über sich selbst hinaus, sondern nur zur weiteren Entwickelung und Entfaltung seiner eigenen Tiefe getrieben wird. Auch die Poesie des Mittelalters zeigt diesen Reichthum, diese Verwickelung von äußeren und inneren Gegensätzen. Eben darin liegt auch die Schwierigkeit, das innere Getriebe derselben zu übersehen, den ganzen Verlauf und Zusammenhang ihrer besonderen Gestaltungen zu verfolgen, die eigenthümliche Bedeutung und Stellung derselben zur klaren Einsicht zu bringen.

Schon in meinem vorigen Briefe habe ich im Allgemeinen gezeigt, wie in der ganzen Entwickelung des christlichen Geistes das Interesse an der Natur, so sehr es auch durch den eigenthümlichen Gehalt der christlichen Anschauung allseitig begründet

und vorbereitet war, doch zunächſt vollkommen in den Hintergrund treten mußte. Erſt in der Annäherung des Mittelalters an die neuere Zeit tauchte dies Intereſſe immer mehr hervor, je mehr der Geiſt den allgemeinen Gegenſatz zwiſchen einem innerlichen, religiöſen Leben und den Intereſſen der wirklichen Welt überwand. Es fragt ſich, wie ſich dies Reſultat unſerer früheren Betrachtung in der deutſchen Poeſie des Mittelalters beſtätigt und näher beſtimmt.

Der allgemeinſte Gegenſatz, welcher ſich durch die Poeſie des Mittelalters hindurchzieht, und welchem ſich die übrigen unterordnen und anſchließen, iſt ebenfalls der zwiſchen dem religiöſen Leben des Geiſtes, welches alle beſonderen weltlichen Intereſſen in ſich aufzehrt, und der unmittelbaren geiſtigen Wirklichkeit, in welcher ſich alle dieſe beſonderen Intereſſen, der ganze Reichthum der Unterſchiede und Formen des menſchlichen Lebens geltend macht. Erſt mit der Löſung dieſes Gegenſatzes wird der chriſtliche Geiſt zum wirklichen Geiſt, zum weltbewegenden und durchdringenden Princip. Entſchieden kamen die germaniſchen Völker durch ihre ganze geiſtige Eigenthümlichkeit dem Chriſtenthum entgegen. Schon in ihrem heidniſchen Zuſtande dringt durch ihre natürliche Rohheit immer die tiefe Innerlichkeit, die freie, ſelbſtändige Geſinnung des Individuums hindurch. Eben durch dieſe ihre geiſtige Anlage werden ſie zu Trägern des chriſtlichen Geiſtes. Dieſer aber erhält erſt dadurch ſeine Wirklichkeit, daß er ſich eintaucht in die Beſonderheit des Volks, daß er an die weſentlichen Unterſchiede des menſchlichen Lebens ſich anlegt. Auch die Poeſie des Mittelalters hat ſo vollſtändig wie die Malerei den religiöſen Gehalt des chriſtlichen Glaubens nach allen Seiten hin durchgearbeitet. Die heilige Geſchichte mit ihrem weiteren Anhange der Legende, dieſe idealen, von allen beſonderen weltlichen Intereſſen fernen Geſtalten mit ihrer unendlichen inneren Bedeutung hat ſie epiſch und lyriſch zur Anſchauung gebracht. Sogleich ſtand aber dieſer religiöſen Dichtung eine nationale, weltliche gegenüber. In dieſer verarbeitet die Poeſie zunächſt die verſchiedenen Sagenkreiſe der heidniſchen Vorzeit. Die allgemeinen geiſtigen Mächte aber, welche in dieſer Dichtung in den Vordergrund treten, und welche die ganze Poeſie des Mittelalters als die höchſten, weſentlichſten

in Bewegung ſetzen, haben im Allgemeinen das Eigenthümliche, daß ſie die Energie der Geſinnung und den unendlichen Werth des Individuums ausdrücken. Dieſe Mächte ſind die Ehre, die Liebe, die Treue. Die Ehre erlangt das Individuum vor Allem durch ſeinen Muth, durch ſeine Tapferkeit, durch ſeine phyſiſche, unbezwingbare Kraft, mit welcher es nicht blos Menſchen, ſondern Rieſen, Zwerge, Ungeheuer überwindet und bändigt. Dieſe Tapferkeit iſt an und für ſich ſchon der Genuß ihrer ſelbſt. Das Subject fühlt ſich darin in ſeinem ganzen perſönlichen Werthe. Ebenſo verlangt es aber auch von Anderen als dieſer unüberwindliche Held anerkannt zu werden; der leiſeſte Zweifel daran iſt ihm unerträglich und es iſt in jedem Momente bereit, dieſen Angriff auf ſeine Ehre durch den Kampf auf Leben und Tod zu rächen. In der Liebe iſt es das geſchlechtlich beſtimmte Individuum, welches durch eigene freie Wahl ſein ganzes Selbſtgefühl einem Anderen hingiebt, nur in dem Beſitze des Anderen lebt und ſeine gemüthliche, individuelle Befriedigung hat. In dieſem Beſitze, in dieſer Gegenliebe des Anderen erlangt das einzelne Individuum wieder das Gefühl ſeines eigenen unendlichen Werthes. Was kann das Gefühl meiner ſelbſt intenſiver ſteigern, als mich von Demjenigen geliebt zu wiſſen, der mir ſelbſt über Alles geht, deſſen Gegenliebe daher die höchſte Beſtätigung meines eigenen Werthes iſt? Auch in der Treue zeigt das Individuum eben ſo ſehr die Tiefe ſeiner eigenen Geſinnung, als es ſeine Achtung dem Individuum beweiſt, dem es mit Treue anhängt. Untreue iſt Schwanken, Schwäche meiner innerlichen, individuellen Beſtimmtheit; eben ſo ſehr aber auch Gleichgültigkeit gegen Denjenigen, dem ich mein Wort gegeben.

Ohne Zweifel ſind dieſe geiſtigen Mächte nicht erſt durch das Chriſtenthum in dem germaniſchen Volke zur Geltung gekommen; es ſind vielmehr Producte des Volksgeiſtes. Allein die chriſtliche Religion hat ſie ausgebildet, gereinigt, hat ihnen die Klarheit, Entſchiedenheit gegeben, mit welcher ſie ſogleich in den erſten claſſiſchen Dichtungen des Mittelalters auftreten. So ſehr wir nun aber auch dieſen Einfluß des Chriſtenthums ſogleich in dem alten Volksepos, in den Nibelungen, in der Gudrun, zugeſtehen müſſen, ſo iſt es doch für dieſes auch

wieder charakteriſtiſch, daß es, an die Heldenſage aus der heidniſchen Zeit ſich anlehnend, die freie, unendliche Geltung des Subjects nicht ausdrücklich mit chriſtlichen Tendenzen erfüllt. Dadurch erhält die ganze Dichtung einen einfachen, von der Phantaſtik des ſpäteren Epos freien Charakter. In der weiteren Entwickelung der mittelalterlichen Poeſie aber traten dieſe zunächſt getrennten Elemente, der religiöſe Gehalt und dann die innerlichen, ſittlichen Mächte des Volks, zu einer Einheit zuſammen, und eben aus dieſer Verbindung gingen die Dichtungen hervor, in welchen ſich der eigentliche Charakter des mittelalterlichen Geiſtes in ſeinem ganzen Glanze entfaltet. Entſchieden iſt dieſe Einheit im Mittelalter ſelbſt keine wirkliche innere Durchdringung, keine vollendete Auflöſung jenes Gegenſatzes; vielmehr bleibt ſie — wollen wir ſie kurz bezeichnen — weſentlich phantaſtiſch. Der religiöſe Gehalt vermag nicht die weltlichen Intereſſen wirklich innerlich zu beſeelen, vermag nicht ſie zu einem freien, gegliederten, ſittlich formirten Organismus zu erheben, ſondern ebenſo wie das Leben, ſo kommt auch die Sage und die Dichtung nur zu der Sehnſucht nach dem zugleich irdiſchen, weltlichen Beſitz der in der Religion gegebenen unendlichen Freiheit. Daß der religiöſe Glaube ſich in die Welt einzuführen trachtet, iſt nicht Phantaſtik. Aber daß er die geiſtige Einheit des Menſchen mit dem Göttlichen immer wieder aus ſich herauswirft, ſie in eine beſtimmte Zeit, an einen beſtimmten Ort der Welt verſetzt, und nun dieſem Bilde ſeiner Vorſtellung nachjagt, dieſer Widerſpruch, das als heilige Geſtalt zu ſuchen, was nur als freier Proceß des Geiſtes zu finden iſt, iſt weſentlich Phantaſtik. Ich muß es mir verſagen, in ein weiteres Detail einzugehen. Um an einem einzelnen Beiſpiele das phantaſtiſche Weſen der mittelalterlichen Sage und Poeſie zur Anſchauung zu bringen, theile ich aus der Geſchichte der deutſchen Nationalliteratur von Vilmar (Marburg 1848) eine ſehr gelungene Darſtellung der Gralſage mit, welche nebſt der Sage vom Könige Artus und den Helden ſeiner Tafelrunde in dem romantiſchen Epos den Mittelpunkt bildet.

„Tief in den Ideen des urälteſten Heidenthums — heißt es hier — in den Mythen Hindoſtans, wurzelt die Sage von

einer Stätte auf der Erde, die — nicht berührt von dem Mangel und Kummer, von der Noth und Angſt dieſes Lebens — des müheloſen Genuſſes und der ungetrübten Freude reiche Fülle dem gewähre, welcher dorthin gelange: von einer Stätte, wo die Wünſche ſchweigen, weil ſie befriedigt, und die Hoffnungen ruhen, weil ſie erfüllt ſind; von einer Stätte, wo des Wiſſens Durſt geſtillt wird, und der Frieden der Seele keine Anfechtung erleidet. Es iſt die Sage vom irdiſchen Paradieſe, die ſich abſpiegelt in den Göttermahlzeiten und Sonnentiſchen der frommen Aethiopen, von welchen Homer und Herodot erzählen, wie in dem ſeligen, von ſüßem Vogelgeſang und leiſem Bienenſummen durchtönten Haine Eridavana im Sitantagebirge, von dem das Hinduvolk zu ſagen weiß, als der ſtillen Heimath aller Weisheit und alles Friedens. Als das Paradies im Bewußtſein der ſpäteren, ſtets mehr an ihrem Gott und ſich ſelbſt irre werdenden Menſchheit immer tiefer zurücktrat, blieb nur noch ein Edelſtein des Paradieſes, gleichſam eine heilige Reliquie, doch mit Paradieſeskräften ausgeſtattet, auf der Erde zurück, der bald, wie im Hermesbecher der Dionyſusmyſterien, als köſtliche Schale gedacht wurde, aus welcher die goldenen Himmelsgaben ſich noch in ſpäter Zeit wie in der entſchwundenen glücklicheren, reichlich ergöſſen; bald als Heiligthum, als ſichtbarer Arm Gottes auf Erden, einen eignen unverletzlichen, das Paradies auf Erden ſinnbildlich darſtellenden Tempel erhielt, wie die Kaaba zu Mekka. Dieſe Sagen, auf heidniſchem Boden erwachſen, ergriff nun der tief innerliche Geiſt des chriſtlichen Mittelalters, und bildete ſie aus zu einer chriſtlichen Mythologie, der tiefſinnigſten, dem Kerne des chriſtlichen Erkennens und Glaubens am nächſten verwandten, die ſich aus dem Sinnen und Betrachten chriſtlicher Gemüther jemals gebildet hat. Es iſt gleichſam die Fabel der Erlöſung durch den Menſch gewordenen Gottesſohn, die Fabel der chriſtlichen Kirche, die wir in der Sage vom heiligen Gral und deſſen Hütern beſitzen. Ein köſtlicher Stein von wunderbarem Glanze, ſo lautet der chriſtliche Mythus, war zu einer Schüſſel verarbeitet im Beſitze Joſephs von Arimathia; aus dieſem Gefäße reichte der Herr in der Nacht, da er verrathen ward, ſelbſt ſeinen Leib den Jüngern dar; in dieſes Gefäß wurde, nachdem Longinus die Seite des am Kreuze Geſtorbenen geöffnet, das Blut aufgefangen, welches zur Erlöſung der Welt gefloſſen war. Dieſes Gefäß, an welches ſich ſomit die Welterlöſung und die Darbringung des chriſtlichen Opfers äußerlich und ſichtbarlich anknüpfte, iſt darum mit Kräften des ewigen Lebens ausgeſtattet; nicht allein, daß es, wo es verwahrt und gepflegt

wird, die reichſte Fülle irdiſcher Güter gewährt — wer es anſchaut, nur einen Tag anſchaut, der kann, und wäre er auch ſiech bis zum Tode, in derſelben Woche nicht ſterben, und der es ſtetig anblickt, dem wird nicht bleich die Farbe, nicht grau das Haar, und ſchaute er es zweihundert Jahre lang an. Dies Gefäß eben iſt der heilige Gral (denn Gral bedeutet Gefäß, Schüſſel), und es ſymboliſirt daſſelbe die durch die Vermittelung der Kirche dargebotene Erlöſung des Menſchengeſchlechts durch das Blut Jeſu Chriſti. An jedem Charfreitage bringt eine leuchtend weiße Taube die Hoſtie vom Himmel in den, bald von den Händen ſchwebender Engel, bald reiner Jungfrauen getragenen Gral hernieder, durch welche die Heiligkeit und die Kräfte des Grals erneuert werden. Dieſes Heiligthums Hüter und Pfleger zu ſein, iſt die höchſte Ehre, die höchſte Würde der Menſchheit. Nicht Jeder aber iſt dieſer Ehre würdig. Pfleger des Grals kann nur ein treues, ſich ſelbſt verleugnendes, alle Eigenſucht und allen Hochmuth in ſich vertilgendes Volk, König und Pfleger dieſer Hüter nur der, unter dieſen Treuen und Demüthigen demüthigſte und treueſte, der reinſte und keuſcheſte Mann ſein. Es iſt die Pflege des Grals ein geiſtliches Ritterthum edelſter Art, welches ſich wie in Demuth und Reinheit, ebenſo auch in kräftiger Mannheit und unerſchrockener Tapferkeit, wie in Treue gegen den Herrn des Himmels, ebenſo auch in der Treue gegen die Frauen, wie in der Selbſtverleugnung und ſtillen Einfalt, ſo auch in der höchſten Weisheit glänzend offenbart. Dieſe Gralspfleger heißen Templer, als Hüter des Gralstempels, und es liegt offenbar eine nahe Beziehung in dieſen Gralspflegern zu dem Ideal des chriſtlichen Heldenthums, den Tempelrittern, wie ſie im Anfange waren. Es war nämlich lange Jahre, nachdem der Gral durch Joſeph in den Occident war gebracht worden, Niemand würdig, dieſes Heiligthum zu beſitzen, weshalb Engel daſſelbe ſchwebend in der Luft hielten, bis Titurel, der ſagenhafte Sohn eines ſagenhaften chriſtlichen Königs von Frankreich (vielmehr wohl Anjou) nach Salvaterre in Biscaya geführt wurde, wo er auf dem Berge Montſalvage, dem unnahbaren Berge, eine Burg für die Hüter des Grals und einen Tempel für das Heiligthum ſelbſt erbauete, und jenes heilige Ritterthum gründete. — Um dieſen Graltempel, der von einer weitläuftigen mit Mauern und zahlloſen Thürmen verwahrten Burg umſchloſſen war, lag ein dichter Wald von Ebenholzbäumen, Cypreſſen und Cedern, der ſich ſechzig Raſten nach allen Seiten hin erſtreckte, und durch welchen Niemand ungerufen hindurchdringen konnte, wie Niemand zu Chriſto kommen kann, Er rufe ihn denn; dennoch aber wird das Geheimniß des Grals Niemandem

aufgeſchloſſen, wenn er nicht fragt; wer, nachdem er berufen worden iſt, ſtumm und ſtumpf und ohne in dem Wunder das Wunder zu ahnen, wie vor dem Alltäglichen, ſo auch vor dem Gral ſtehen bleibt oder vorübergeht, der wird ausgeſchloſſen von der Gemeinſchaft der Hüter und Pfleger des Grals, wie der, der nicht nach dem chriſtlichen Heile fragt, deſſelben auch nicht theilhaftig wird. Eine lange Reihe von Jahren und Jahrhunderten hat dieſer Graltempel in ſeiner Herrlichkeit im Occident geſtanden; da hörte bei der zunehmenden Gottloſigkeit des occidentaliſchen Chriſtenvolks die Würdigkeit deſſelben auf, den Gral in ſeiner Mitte zu beherbergen und er wurde von Engeln mit ſammt dem Tempel hinweggehoben und tief hinein gerückt in den Orient, in das Land der mittelalterlichen Mährchen und Wunder, in das Land des Prieſters Johannes.“*)

Die Artusſage iſt im Grunde, wenn auch in anderer Weiſe, ebenſo phantaſtiſch. Die Abenteuerlichkeit der Thaten und Schickſale, welche die Ritter ausführen und erleben, bildet hier das weſentliche Intereſſe. Allerdings führen auch religiöſe Motive die Ritter zum Kampfe; allein dieſe erregen doch die Kampfesluſt immer nur in der Verbindung mit allen den Wundern, die den Kämpfenden erwarten. In der Abenteuerlichkeit aber, die ſich ausdrücklich ſelbſt zum Zweck macht, zeigt es ſich recht deutlich, wie hohl die ritterliche Tapferkeit, Ehre, Liebe — dieſes Ideal des romantiſchen Epos — bleibt. Das Individuum treibt ſich ohne Ruhe und Raſt über ſich hinaus; es iſt in fortwährendem Suchen, Erwarten, Hoffen begriffen; aus allen ſeinen Heldenthaten kann es immer nur eine momentane Befriedigung ſchöpfen, weil es nicht die wirkliche, inhaltvolle Freiheit ſich zum Zweck ſetzte.

In der letzten Periode der deutſchen Poeſie des Mittelalters iſt das bewegende Princip entſchieden die Auflöſung der Phantaſtik und Abenteuerlichkeit, in welcher ſich die ſogenannte höfiſche oder ritterliche Poeſie bewegt hatte. Einmal wendet ſich die Poeſie ſelbſt ſatyriſch gegen dieſe Phantaſtik, welche nun ihrer Unmittelbarkeit beraubt ſich nach allen Seiten hin übertreibt und zur Caricatur wird. Dann aber ſchafft die Poeſie auch neue, friſche Elemente, indem ſie in das Volk wieder herabſteigt. Das ganze, zur inneren Selbſtändigkeit auf-

*) Vilmar a. a. O. Th. 1. S. 189—194.

keimende wirkliche Leben bricht poetisch hervor. Hierdurch vor Allem stellt die Poesie in positiver Weise den Uebergang in die neueste Zeit dar.

Lassen Sie uns nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen über den Charakter und den Verlauf der deutschen Poesie des Mittelalters auf den Punkt specieller eingehen, welcher uns hier vor Allem interessirt, auf die poetische Anschauung und Behandlung der Natur. Was nun zunächst die erste Periode betrifft, in welcher die Nibelungen und die Gudrun die höchsten, vollendetsten Gestaltungen sind, so reicht die Sage, an welche sich hier die Poesie anlehnt, bis in die heidnische Zeit hinein. Sind wir auch nicht im Stande, die ganze Entwickelung dieser Sagen von ihrem Ursprunge an durch ihre weitere Umbildung hin zu verfolgen, so zeigt doch auch die dichterische Fassung derselben noch Spuren von religiös-mythologischen Elementen, mit denen sie bei ihrer ersten Entstehung ohne Zweifel verbunden waren. Ihre Bedeutung also, ihr Werth für das Bewußtsein des Volks, des Stammes war zunächst entschieden auch ein religiöser. In dieser religiösen Gestalt umfaßten sie aber auch die wesentliche Beziehung des Menschen zur Natur. Die Thaten, Kämpfe, Schicksale der Helden und Heldinnen hatten, der heidnisch-germanischen Anschauung gemäß, zugleich ein wesentliches Verhältniß zu allgemeinen Erscheinungen und Processen der Natur, oder diese waren wohl gar selbst Göttergestalten, in deren Geschichte sich der Mythus das allgemeine Leben der Natur in seinem inneren bedeutungsvollen Zusammenhange mit dem Menschen zur Anschauung brachte. Vor Allem ist es der Einfluß des Christenthums, durch welchen diese mythologischen Elemente sich immer mehr und mehr verloren und der historisch-religiöse Mythus zur reinen Heldensage sich abklärte. Zur Zeit, als sich diese Heldensagen in die Gestalt des Epos faßten, war im Bewußtsein des Dichters oder des dichtenden Volks von jener mythologischen und natürlichen Bedeutung der Helden und ihrer Thaten sicherlich nicht mehr gegenwärtig, als in dem Epos selbst sich ausspricht. Diese Bedeutung aufzusuchen, gehört daher auch der Gelehrsamkeit an. Im Epos selbst sind die Helden eben nur Menschen. Nicht die Bedeutung, die sie früher gehabt, sondern ihre ideale Mensch-

lichkeit ist es, welche sie zu epischen Gestalten erhob. Sonach wäre es denn auch vollkommen widersinnig, wollten wir etwa die Naturanschauung des deutschen Volksepos aus der früheren, im Epos selbst vergessenen, mythologischen Bedeutung seiner Helden herleiten. Diese stehen vielmehr, losgelöst von natürlichen Mächten, der Natur frei gegenüber. Weiter aber treten im Epos Gestalten aus der heidnischen Mythologie auf, welche entschieden Personificationen natürlicher Mächte sind, und welche das Epos selbst nicht fortgeworfen, sondern nur modificirt hat. Ohne Zweifel ist dies für die Naturanschauung des Epos nicht ohne Bedeutung. Riesen, Zwerge, Meerweiber, Drachen u. s. w. leben noch und spielen eine Rolle in der poetischen Phantasie. Die Sage selbst läßt die Zwerge auch wohl zu Christen werden und in die Kirche gehen, die Kobolde geistliche Lieder singen und auf ihre ewige Seligkeit hoffen. Analog erhält auch der Teufel aus der heidnischen Zeit seinen Anhang. Jene Sage mag Recht haben. Alle diese heidnischen Gestalten werden von der christlichen Anschauung nicht blos äußerlich aufgenommen, sondern zugleich verändert, in die christliche Vorstellung eingetaucht. Diese vergißt mehr oder weniger deren heidnischen Ursprung, producirt sie von Neuem, so daß wir den Glauben an alle diese dämonischen Mächte unmöglich nur für einen Rest des Heidenthums ansehen dürfen. Im Epos sind die Riesen, Zwerge, Drachen vor Allem eine Gelegenheit zur Tapferkeit; der Held kämpft mit ihnen, überwindet sie oder unterliegt auch ihrer übermenschlichen Gewalt. Unmittelbar mit dem Glauben an diese Dämonenwelt ist aber auch der Glaube an die Zauberei verbunden, welcher in der mannichfachsten Form sich den epischen Dichtungen einmischt. Theils sind die zauberischen Mittel Producte der Kunst; theils finden sie sich unmittelbar in der Natur selbst. Offenbar ist durch alle diese Momente das freie Verhalten des Menschen zur Natur getrübt. Der Mensch steht nicht als freie geistige Macht der Natur gegenüber. Der gewöhnlichen, natürlichen Vermittelungen, durch welche der Mensch die Natur seinem Willen unterwirft, vermögen sich einzelne Gestalten der Natur auf wunderbare, unbegreifliche Weise zu entziehen; über diese kann er nur Herr werden auf eben so wunderbare Weise. Dieses Wunder ist aber

für ihn eben so sehr auch Natur; natürliche und magische Wirkungen liegen ruhig neben einander wie verschiedene Arten des natürlichen Seins; damit geht aber die magische Beschaffenheit im Grunde auf die ganze Natur über. Die ganze Natur ist dieses magische, geheimnißvolle Leben, in welches der Mensch nach allen Seiten hin sich verflochten fühlt, welches er nur anschaut mit diesem befangenen Sinne, ohne die eigenthümliche Bedeutung seiner besonderen Gestaltungen finden zu können.

In den Nibelungen tritt das magische Verhalten des Menschen zur Natur nur selten prägnant hervor. Entschieden in den Vordergrund stellen sich die geistigen, subjectiven Mächte der Liebe, des Hasses, der freien, unerschütterlichen Gesinnung, der Ehre, Tapferkeit. Die Helden sind Verkörperungen dieser geistigen Mächte. Ihre Thaten und Schicksale, ihr tragischer Untergang ist, wenn auch ein magischer Zusammenhang mit natürlichen Mächten zu Zeiten hinein scheint, doch überwiegend durch ihre freie Persönlichkeit, durch die Collision ihrer eigenen Leidenschaften gesetzt. Gegen die Darstellung dieser subjectiven Mächte verschwindet denn auch das Interesse, Naturscenen zu schildern, den menschlichen Handlungen eine natürliche Staffage zu geben, auf das Vollkommenste. Die Nibelungen sind überhaupt wortkarg; auch die Darstellung der tiefsten innerlichen Bewegung bleibt einfach; vollends aber für die Zeichnung der Natur hat das Epos immer nur wenige Worte. Der Kosmos erwähnt vor Allem der Beschreibung der Jagd, auf welcher Siegfried ermordet wird. Ich theile die betreffenden Stellen mit.

Die Recken Gunther und Hagen beschlossen nun alsbald
Mit arger Hinterlist ein Bürschen in dem Wald,
Sie wollten nun erlegen mit scharfen Speeren Schwein'
Und Bären dort und Büffel; was konnte Kühn'res sein?

Mit ihnen nun auch Siegfried von edlem Anstand ritt;
Gar mannigfache Speisen, die hatte man dort mit
An einem kühlen Brunnen, wo er verlor den Leib.
Brunhild hatt' es gerathen, des Königs Gunthers Weib. —

Es machten, eh' sie jagten, dicht vor dem grünen Wald,
Der Wildbahn gegenüber, die stolzen Jäger Halt
Auf einem breiten Anger, wo sie nun Platz genommen.
Dem König ward gesagt, daß Siegfried mitgekommen.

Ferner wird „eine breite Linde" erwähnt, von welcher aus Hagen und Siegfried einen Wettlauf bis zum Brunnen hin beginnen. Später, als Siegfried erschlagen, wird auch der Blumen gedacht, auf welche Siegfried hingesunken.

Dort in die Blumen sank nun Chriemhildens Mann,
Ein großer Strom von Blut aus seinen Wunden rann.

Die Blumen wurden alle von seinem Blute naß.
Er rang schon mit dem Tode, nicht lange that er das;
Des Todes Waffe schnell zerschnitt die Lebenskraft,
Er konnte nicht mehr reden, vom Tode hingerafft.

Als Hagen und Dankwart den Kampf mit dem Baierfürsten Gelfrat bestanden, räth Hagen, diesen Kampf vor seinem Herrn zu verheimlichen.

Sie blieben unverrathen vom heißen Blute roth,
Bis die Sonne wieder die lichten Strahlen bot
Dem Morgen über die Berge. — —

Dies werden so ziemlich alle Stellen sein, in welchen die Nibelungen Ansätze zu Naturschilderungen enthalten, wenn man nicht etwa die wenigen Bilder hierher rechnen will, in denen sich allerdings ein sinniges Naturgefühl nicht verkennen läßt. So heißt es von der Chriemhild:

Da kam die Minnigliche; so tritt das Morgenroth
Hervor aus trüben Wolken.

Und kurz darauf:

Wie der lichte Vollmond vor den Sternen schwebt,
Des Schein so hell und lauter sich aus den Wolken hebt,
So glänzte sie in Wahrheit vor andern Frauen gut.

Die Gudrun führt diese Ansätze etwas weiter aus. „Als Gudrun mit ihren Gefährten, zu niedrigem Sclavendienst gezwungen, die Gewänder ihrer grausamen Gebieter an das Ufer des Meeres trägt, wird die Zeit bezeichnet, wo der Winter sich eben gelöst und der Wettgesang der Vögel beginnt."

Es war die Zeit, wo scheidend
des Winters Macht verging,
Und wo neu der Vögel
Wettgesang anfing

Frisch mit ihren Weisen
nach des Märzes Stunden;
In Schnee und Eise wurden
die armen Waisen hier gefunden.
Mit verwehten Haaren
sahen sie sie gehn,
Wenn ihre Häupter waren
an sich auch noch so schön;
Die Locken waren ihnen
zerzaust vom Märzenwinde;
Es regnete oder schneite,
so war es weh dem armen Kinde.
Im Meere allenthalben
das Eis in Stücken floß,
Das war zum Theil zerschmolzen;
ihr Kummer, der war groß.

An dem Tage, an welchem Gudrun ihre Befreiung erwartet, späht ihre Freundin nach dem Meere hinaus, als kaum der Morgen graut.

Schon war aufgegangen
nicht hoch der Morgenstern,
Da trat ein holdes Mägdlein
in ein Fenster fern;
Sie spähte, ob Zeit es wäre,
daß es tagen wollte,
Damit die frohe Mähre
Frau Gudrun reichlich ihr belohnen sollte.
Da ersah die Jungfrau
etwas vom Morgenschein
Und bei des Wassers Glänzen,
wie das mußte sein,
Sah sie Helme leuchten
und viele lichte Schilde.
Die Burg war schon belagert;
von Waffen leuchtete rings das Gefilde.

Sogleich im Anfange des Epos wird die Rückkehr des Königs Sigeband von Norwegen nach Irland geschildert.

An des Weges Seiten
ganz bedecket war
Das Gras und auch die Blumen
von der Leute Schaar;
Es war die Zeit des Lenzes,
wo die Knospen springen

Und wo auch in dem Walde
die Vögelein die schönsten Lieder singen.

Sigeband veranstaltet auf seiner Gemahlin Anrathen ein glänzendes Fest.

Er wollte Feste halten
von heute in achtzehn Tagen;
Den Freunden und den Vettern
allen hieß er es sagen;
Auch mochten diese gerne
Hin gen Irland reiten,
Da sie sich nach dem Winter
auf die Sommerwonne sehnlich freuten.

Bei diesem Feste wird Hagen, der Sohn Sigebands, von einem Greifen geraubt. Ein junger Greif spielt mit dem Knaben, fliegt mit ihm von einem Baume zum andern und bei dieser Gelegenheit gelingt es ihm, sich dessen Klauen zu entziehen. Er lebt nun mit drei Königstöchtern, die ebenfalls vom Greifen über das Meer getragen waren, in der Wildniß.

Er ward so muthigen Herzens,
so kühn und doch so mild,
Wie die Thiere, suchte er
zu springen durchs Gefild.
Gleich dem wilden Panther
lief er über die Steine;
Und alles lernte er selber,
Er war sein Lehrmeister ganz alleine.

Oft an das Meeresufer
ging er zur Kurzweil hin,
Er sah die wilden Wogen,
die gräulichen Fische darin;
Er verstand sie wohl zu fahen,
doch konnt' er sie nicht genießen;
Seine Küche dampfte selten,
Das mußte alle Tage ihn verdrießen.

Von seiner Herberge
ging einst er in den Wald,
Da sah er muntre Thiere
in Menge springen bald;
Eines war unter ihnen,
das ihn verschlingen wollte,
Das aber, vom Schwert getroffen,
bald seines Zornes Kraft empfinden sollte.

In dem ſpätern romantiſchen Epos finden wir alle dieſe Momente der Naturanſchauung weiter entwickelt. Rieſen, Zwerge, Drachen u. ſ. w. ſind nicht verſchwunden, ſondern erſcheinen in noch mannichfaltigeren Formen. Ebenſo hat ſich das wunderbare, magiſche Verhältniß des Menſchen zur Natur weiter ausgedehnt. Ueberall trifft der auf Abenteuer ausgehende Ritter auf geheimnißvolle, zauberhafte Mächte, die ſeinen Muth und ſeine Tapferkeit auf jedem Schritte auf die Probe ſtellen. Wenn einmal Frau Aventüre in den Dichter eingezogen iſt, ſo iſt der zweifelnde, nach Ordnung und Geſetz verlangende Verſtand aus ihm gewichen. Die Welt der Wunder hat ſich ihm aufgethan. Den Unterſchied des Möglichen und Unmöglichen kennt der Ritter von Artus's Tafelrunde nicht; er iſt auf Alles gefaßt. Vor Allem aber iſt der Orient die Welt der Wunder. Pflanzen, Thiere, Menſchen, Flüſſe, Berge — Alles iſt voll von den ſeltſamſten Geſtalten. Die abenteuerlichen Dinge, die ſchon im fünften Jahrhundert Kteſias aus Knidos, ein Arzt am perſiſchen Hofe, über Indien erzählt, finden ſich in den romantiſchen Dichtungen des Mittelalters mehr oder weniger verändert vor. Die Sonne erblickt man in Indien zehnfach ſo groß, als in anderen Ländern, aber funfzig Tage hindurch bleibt ſie kalt. In den Gebirgen iſt hier das Köſtlichſte der Metalle und Edelſteine verſammelt und bei den Pygmäen zumal das Gold und Silber heimiſch. Auch Quellen mit feuchtem Golde giebt es. Im Pygmäenlande fließt auch ein Quell mit Oel. In einer anderen Quelle iſt Käſe, welcher die Beſinnung raubt; eine andere wirft außer Eiſen, Silber, Gold und Erz alles Andere lautbrauſend zurück und heilt alle Arten von Krankheiten. Unter den Pflanzen findet ſich der Paräbonbaum mit funfzehn Wurzeln, welche die Kraft haben, Alles an ſich zu ziehen, ſogar Widder und Vögel, vorzüglich aber Metalle, nur den Bernſtein nicht. Dann der Siptachorasbaum, aus welchem das Elektron ſchwitzt und abtröpfelnd nach dreißig Tagen in den nebenfließenden Strom fällt; der Karpion, von dem die wohlriechendſte Schminke gefertigt wird. Unter den Thieren ragen Affen mit vier Ellen langen Schwänzen, die größten Hähne und Papageien, die Elephanten hervor; hier iſt der Menſchenfreſſer, Martichoras, eine aus dem Leib des Menſchen, Löwen und

Skorpion zuſammengeſetzte Geſtalt; hier ſind die Greifen, eine Verſchlingung des Löwenleibes mit dem des Adlers; hier ſind die Schafe und Ziegen mit großen Schwänzen, mit ſchnelltödtendem und langſamzehrendem Gift; der Vogel Dikairos, deſſen Koth ſanft ſterben macht; das Einhorn, deſſen Horn ein Schutzmittel gegen jedes Gift iſt; der wunderbare Krotatos, welcher die menſchliche Stimme nachahmt. Die Menſchen ſelbſt aber ſind die Krone des Seltſamen. Hier ſind die ſchwarzen, anderhalb Ellen hohen Pygmäen, welche ſich in ihr eigenes Haar kleiden, die Kynokephalen, welche Hundsköpfe und Hundsſchwänze haben, die Weißhaarigen, welche mit zunehmendem Alter ſchwarz werden, und ſo große Ohren haben, daß ihre Rücken damit bis zu den Ellenbogen bedeckt ſind, die Schattenfüßler, die ſehr breite Füße, wie die Gänſe, haben, und ſich bei der Hitze auf den Rücken legen, um ſich mit den Füßen zu beſchatten, u. ſ. w. *)

Dieſe Seltſamkeiten, dieſe Wunder waren es, welche der abenteuerliche Sinn vor Allem zu ſehen begehrte, welche er hineinſchauete in die Natur, auch wenn er ſie nicht fand, bei deren Suchen er die Schönheit der wirklichen Natur überſah. Zugleich offenbart ſich aber in dieſem abenteuerlichen Sinn ein Streben des Geiſtes, aus ſich herauszutreten. Er will ſich in der äußerlichen Welt ſelbſt anſchauen, wiederfinden; ſeine innerliche Bewegung ſucht einen homogenen Gegenſtand, einen natürlichen Ausdruck für die ſubjectiven, geiſtigen Mächte. Darum ſehen wir denn das romantiſche Epos bei Naturſchilderungen ſchon länger verweilen. Auch muß das Suchen nach der Anſchauung abenteuerlicher Geſtalten zurücktreten, wenn die innerliche Bewegung des Geiſtes ſchon einen weniger abenteuerlichen Charakter hat. Dies iſt vor Allem der Fall bei der Liebe. Das natürliche Moment, welches weſentlich in ihr liegt, zügelt hier den phantaſtiſchen Sinn, und hält ihn in beſtimmten Schranken zurück. Unter den epiſchen Dichtungen iſt es vor Allem Triſtan und Iſolde von Gottfried von Straßburg, in welchem die Liebe in ihrer ganzen unwiderſtehlichen Macht und Leidenſchaft den Mittelpunkt bildet. In dieſem Epos finden wir denn auch die reichſten, und am wenig-

*) Roſenkranz, Geſchichte der deutſchen Poeſie des Mittelalters. S. 70.

ſten ins Wunderbare ausſchweifenden Naturſchilderungen, überwiegend aber von der Liebe beſeelt; das frohe, üppige, warme, blumige Leben der Natur iſt ein Ausdruck der inneren, glühenden, ſehnſüchtigen, ſeligen Empfindung. Den Anfang des Gedichts bildet die Geſchichte von Riwalin und Blanſcheflur. Es wird das Feſt geſchildert, welches der König Marke von Cornwallis bei ſeiner Vermählung giebt und auf welchem Riwalin und Blanſcheflur Liebe zu einander faſſen.

Nun war das ſchöne Feſt bereit,
Angeſetzt und beſprochen,
Die blühenden vier Wochen,
Wo der viel ſüße Mai einzieht,
Bis daß er wieder von hinnen flieht,
Bei Tintajol auf grünem Plan,
Daß ſich die Feſtgenoſſen ſahn
Auf einer wonnevollen Au,
Wie ſie kein Aug' im Lenzesblau
Zuvor geſehen oder ſeit.
Die ſüße ſanfte Maienzeit
Hatte an ſie mit ſüßer Hand
Ihre ſüße Unmüßigkeit gewandt.
Da waren kleine Waldvögelein,
Die der Ohren Freude ſollen ſein,
Blumen und Blüthen, Gras und Kraut,
Und was das Auge gerne ſchaut,
Was edle Herzen erfreuen ſoll,
Des war die Sommeraue voll.
Man fand da was man wollte,
Was der Maie bringen ſollte,
Den Schatten zu der Sonnen,
Die Linde bei dem Bronnen,
Die ſanften linden Winde,
Die Markes Hofgeſinde
Höfiſches Koſen brachten.
Die lichten Blumen lachten
Aus dem bethauten Graſe.
Des Maien Freund, der grüne Raſe,
Hatte aus Blumen ſich gemacht
So wonnigliche Sommertracht,
Daß ſie die lieben Gäſte
Empfing mit eignem Feſte.
Der Bäume Bluſt ſah Jedermann,
Der ſüße, ſo ſüßlachend an,

Daß Herz und Muth, befangen ganz,
Sich an den lachenden Blüthenglanz
Mit ſpielenden Augen machte
Und ihm entgegen lachte.
Das holde Vogelgetöne
Das ſelige, das ſchöne,
Dem Herzen und dem Sinne
Zu ſeligem Gewinne,
Erfüllte mit Freuden Berg und Thal.
Die wonnevolle Nachtigall,
Das liebe ſüße Vögelein,
Das immer ſoll geſegnet ſein,
Das ſang aus blühenden Zweigen
Mit ſolchem Luſterzeigen,
Daß manches Herz, manch' edles Blut
Freude gewann und hohen Muth.
Da hatte die Geſellſchaft ſich
Zu hohen Freuden wonniglich
Gelagert auf das grüne Gras,
Wie eines Jeden Wille was,
Wie eines Jeglichen Begehr
Auf Freuden ſtand, darnach lag er:
Die Reichen waren gelagert reich,
Die Höfiſchen höfiſch, dieſe weich
Auf Polſtern, unterm Seidenzelt,
Die unter Blumen im grünen Feld.
Die Linde gab ein gnüglich Dach,
Und viele barg ihr Zeltgemach
Mit blättergrünen Aeſten.

Der Kosmos erwähnt der Schilderung der Liebesgrotte in Triſtan. Triſtan iſt der Sohn des Riwalin und der Blanſcheflur, Iſolde die Gemahlin des Königs Marke. Beide ſind durch einen Zaubertrank, den ſie genoſſen, in Liebe an einander gekettet. Marke, welchem ihr Liebesverhältniß offenbar wird, verbannt ſie von ſeinem Hofe. Triſtan und Iſolde ziehen in einen Wald und finden hier jene Grotte.

So kehrten ſie in guter Ruh
Immer und immer der Wildniß zu,
Durch Wald und Haide, und ritten ſo
Beinahe der Tagereiſen zwo.
Da war Triſtanden ein hohler Schlund
In einem wilden Berge kund,
Den er zu einer Stunden
Von Aventüre funden;

Da hatte ihn einſt beim Jagen
Sein Weg dahin getragen.
Dieſelbe Höhle, die war weiland,
Unter der heidniſchen Zeit im Land,
Vor Korineïs Jahren,
Da Rieſen noch Herren da waren,
Gehauen in den wilden Berg;
Da hatten ſie Obdach und Geberg,
So ſie ſich mit Heimlichkeiten
Der Göttin Minne weihten.
Wo ſo eine Höhle funden ward,
Dieſelbe war mit Erz verwahrt
Und wurde der Minne nach benannt
La foſſure a la gent amant,
Der Minnenden Grotte ſagen wir.
Der Name war auch gebührlich ihr.
Auch nennt uns der Aventüre Mund
Die Grotte ein gewölbtes Rund,
Weit, hoch, mit aufrecht graden Streben,
Schneeweiß, und ringsum gleich und eben.
Das Gewölbe ſchloß ſich oben,
So daß es war zu loben,
Und auf dem Schluß eine Krone war,
Die war gezieret wunderbar
Mit Geſchmeide und edlen Steinen,
Das gab ein Leuchten und Scheinen.
Der Eſtrich unten war glatt und gleich,
Blank wie ein Spiegel, ſchön und reich,
Von Marmor, grün wie Auen
Im Frühling anzuſchauen.
Ein Bette ſtand inmitten,
Rein aus Kryſtall geſchnitten,
Hoch, weit, wohl auferhaben,
Mit Schriften rings ergraben,
Und ſagt uns auch die Märe,
Daß es geweſen wäre
Geweiht der Göttin Minne.
An der Grotten oben inne
Da waren kleine Fenſterlein
Des Lichtes wegen gehauen ein,
Die gaben Helle in Felſenhaus.
Und da man einging oder aus,
Da war eine eherne Thür dafür,
Und außen ſtunden ob der Thür
Vieläſtiger großer Linden drei,

Und oben keine mehr dabei,
Aber überall hin zuthal
Da ſtunden Bäume ohne Zahl,
Mit Laub und Aeſten ſtrebend,
Dem Berge Schatten gebend.
Und einthalb war eine Pläne,
Da floß eine Fontäne,
Ein friſcher kühler Bronne,
Durchlauter wie die Sonne.
Da ſtunden auch drei Linden drob,
Die waren ſchön und ganz zu Lob
Und ſchirmeten den Bronnen
Vor dem Regen und vor der Sonnen.
Auch waren auf der Auen
Lichte Blumen zu ſchauen.
Und grünes Gras bei ihnen,
Die kriegten gar ſüß und ſchienen
Eins gegen das andere widerſtreit.
Auch fand man da zu ſeiner Zeit
Das ſchöne Vogelgetöne.
Das Getöne, das war ſo ſchöne
Und ſchöner denn an jedem Ort.
Augen und Ohren hatten dort
Weide und Wonne beide,
Die Augen ihre Weide,
Die Ohren ihre Wonne.
Da war Schatte und Sonne,
Da waren Luft und Winde
So ſanft und ſo gelinde.
Von dieſem Berg im Kreiſe
Wohl eine Tagereiſe
War Alles wüſte und wilde,
Felſen ohne Gefilde,
Da war keine Gelegenheit
Von Wegen und Stegen weit und breit.

Weiter wird nun auch das Innere der Grotte weitläuftig beſchrieben und alles Einzelne allegoriſch auf die Liebe gedeutet. Die runde Wölbung der Grotte bedeutet die Einfalt in der Liebe, die keine Winkel haben ſoll; ihre Weite und Höhe iſt der Minne hohe Kraft; die verſchiedene Farbe der Wand, die Fenſter, Riegel, Klinke u. ſ. w., Alles bekommt ſeinen beſtimmten Sinn.

Auch hat es Sinn und klinget fein,
Daß die Foſſüre ſo allein

In dieſer wüſten Wildniß lag,
Was man dem wohl vergleichen mag,
Daß Minne und ihre Gelegenheit
Nicht liegen an der Straße breit,
Noch nahe beim Gefilde:
Sie lauſchet in der Wilde.
Zu ihrer Klauſe iſt die Fahrt
Mit Noth und Mühſal wohl verwahrt.
Die Berge liegen um ſie her
In manchen Bogen kreuz und quer
Verſchoben hin und wieder;
Die Steige ſind auf und nieder
Uns armen Märtyrern allen
Mit Felſen ſo zerfallen,
Daß, gehn wir nicht recht dem Pfade mit,
Verſehen wir's an einem Tritt,
Wir aus den Irrgewinden
Uns nimmer zurechte finden.
Wer aber mag ſo ſelig ſein,
Daß er zur Wildniß kommt hinein,
Was er auch Müh' und Arbeit fand,
Die iſt glückſelig aufgewandt:
Er findet da des Herzens Spiel,
Und was das Ohr vernehmen will,
Und was dem Auge lachen ſoll,
Deß alles iſt die Wildniß voll;
So wäre er ungern von dem Ort.

Das idylliſche Leben Triſtans und Iſoldes wird geſtört durch Marke, welchen die Jagd in dieſe Gegend führt. An dem Tage, an welchem die Jäger vor der Grotte erſcheinen, erglänzt der Morgen in der ganzen minniglichen Pracht.

Deſſelben Morgens war Triſtan dort
Und ſein Geſpiel geſchlichen fort,
Bei Händen traut befangen,
Und kamen hingegangen
Gar früh und in dem Thaue
Auf die geblümte Aue
Und in das wonnigliche Thal:
Galander und Nachtigall zumal
Begannen zu organiren,
Ihr Geſinde zu ſaluiren;
Sie grüßten fleißig die Holden,
Triſtanden und Iſolden.
Die wilden Waldvöglein,

Die hießen ſie willkommen ſein
Gar ſüß in ihrem Latein.
Manch ſüßem Vöglein kleine
Dem waren ſie da hoch willkommen.
Sie hatten ſich alle angenommen
Gar wonniger Unmuße:
Den Geliebten zwein zum Gruße
Sangen ſie von dem Reiſe
Ihre wonnebringende Weiſe
In manchen Wandelungen,
Mit mancher ſüßen Zungen,
Die da ſchantoit und diseantoit
Ihre Schanzune und Reſtoit*)
Den Liebenden zur Wonne.
Sie empfing der kühle Bronne,
Der gegen ihre Augen ſchön entſprang
Und ſchöner in ihre Ohren klang,
Raunend ihnen entgegen ging,
Mit ſeinem Raunen ſie empfing:
Er raunete gar ſüße
Gegen ſie ſeine Grüße.
So grüßten ſie auch die Linden
Mit den viel ſüßen Winden,
Erfreuten außen und innen
Ihre Ohren und ihre Sinnen.
Die Bäume mit ihrer Blüthe,
Die Au', die licht erglühte,
Die Blumen, das ingrüne Gras,
Und alles, das da blühte, das
Sah ihnen lachend ins Angeſicht.
Auch grüßte ſie, funkelnd im Morgenlicht,
Der Thau mit ſeiner Süße,
Der kühlte ihre Füße
Und ſänftete ihre Herzen gar.

Ein prägnantes Beiſpiel für die phantaſtiſche Naturanſchauung des romantiſchen Epos enthält beſonders die Bearbeitung der Alexanderſage von Lamprecht, aus dem 12. Jahrhundert. Alexander ſchildert hier in einem Briefe an Ariſtoteles die Wunder, welche er an den Enden der Welt gefunden. „So kommt Alexander mit ſeinem Heere in einen dunkeln Wald, deſſen hohe Bäume ihre Aeſte weithin ſtrecken und in einander verſchlingen, alſo daß der Schein der Sonne nicht

*) Chanson und reflet oder refrain.

hindurchdringen kann. Lautere und kühle Quellen rinnen von dem Walde hinab in das Thal. Süßer Vogelgesang durchtönt die Zweige und hallet in den Waldesschatten wieder. Der Boden des Waldes aber ist überdeckt mit einer unübersehbaren Menge noch unaufgeschlossener Blumen von wunderbarer Größe: rosenfarb und schneeweiß sind sie, großen Kugeln gleich, noch fest in einander gefaltet; da öffnen sie ihre duftenden Kelche und aus all diesen aufgeschlossenen Wunderblumen gehen, roth wie das Morgenroth und weiß wie der lichte Tag, Mägdlein heraus von wunderbarer Schönheit, wie zwölfjährig anzusehen, und all die Tausende lieblicher Wesen erheben im Wettstreit mit den Waldvöglein süßen, tausendstimmigen Gesang, und schweben singend und lachend in zierlichen Reigen auf und ab in den kühlen Waldesschatten. Roth und weiß gekleidet wie die Blumen, aus denen sie geboren sind, sind sie Kinder der grünen Schatten und der stillen Waldeinsamkeit; bescheint sie die Sonne mit glühendem Strahl, so welken sie, die Blumenkinder, sofort dahin und sterben; aber es sind auch nur Sommerkinder, und ein längeres Leben ist ihnen nicht vergönnt, als den Blumen, die der Mai in das Leben und der Herbst zum Tode ruft: die drei Monate des Sommers gehen hin, und „die Blumen all verdarben, die schönen Mägdlein starben, ihr Laub die Bäume ließen, die Brunnen all ihr Fließen, die Vögelein ihr Singen — die Freuden all zergingen." *)

Wie schon vor Allem das Epos, welches die Leidenschaft der Liebe zum wesentlichen Thema macht, der Natur die größte Aufmerksamkeit schenkt, so sind auch bei der lyrischen Poesie der Minnesänger dieser Zeit Naturschilderungen ein constantes Element. Um Ihnen das Eigenthümliche dieser Naturschilderungen anschaulich zu machen', theile ich Ihnen zunächst eine kleine Auswahl von Minneliedern mit. Von den Gedichten Walthers von der Vogelweide haben wir vortreffliche Uebersetzungen von Simrock (1833) und Fr. Koch (1848). Die übrigen Gedichte, welche ich folgen lasse, hat auf meine Veran-

*) S. Vilmar, Gesch. d. deutsch. Nationallitteratur. Th. 1. S. 236. Gervinus, Th. 1. S. 284.; vgl. die freie Bearbeitung dieses Briefes in Osterwald's Gedichten S. 38—57.

laſſung der in der deutſchen Poeſie des Mittelalters viel bewanderte K. W. Oſterwald*) bearbeitet. Es wird ihnen dieſe Auswahl von Minneliedern von um ſo größerem Intereſſe ſein, da wir bis jetzt nur ſehr wenige und zerſtreute Ueberſetzungen einzelner Minnelieder beſitzen. Auch iſt Oſterwald bemüht geweſen, ſo viel es ſich bei einem ſo geringen Raume, der ihm gegönnt war, thun ließ, Lieder auszuwählen, in welchen die weſentlichen Wendungen und Formen, in denen ſich die Naturſchilderungen der Minneſänger bewegen, charakteriſtiſch hervortreten.

1. Walther von der Vogelweide. († c. 1230.)

I.

Unter den Linden,
An der Heide,
Wo ich mit meinem Trauten ſaß,
Da mögt ihr finden,
Wie wir Beide
Die Blumen brachen und das Gras.
Vor dem Wald mit ſüßem Schall
Tandaradei!
Sang im Thal die Nachtigall.
Ich kam gegangen
Zu der Aue,
Da fand ich meinen Liebſten ſchon:
Ich ward empfangen,
Heilge Fraue!
Daß ich noch ſelig bin davon.
Ob er mir auch Küſſe bot?
Tandaradei!
Seht, wie iſt mein Mund ſo roth!
Da ging er machen
Uns ein Bette
Aus ſüßen Blumen mancherlei.
Deß wird man lachen
Noch, ich wette,
So Jemand wandelt dort vorbei.
Bei den Roſen er wohl mag,
Tandaradei!
Merken wo das Haupt mir lag.

*) Von ihm ſind erſchienen: Gedichte von Wilhelm Oſterwald, Halle 1848. Erzählungen aus der alten deutſchen Welt, Halle 1848—49. 3 Thle. (eine Bearbeitung der alten Volksſagen für die Jugend) und Rüdiger von Bechlaren, ein Trauerſpiel, Halle 1849.

Wie ich da ruhte,
Wüßt' es Einer,
Behüte Gott, ich ſchämte mich.
Wie mich der Gute
Herzte, Keiner
Erfahre das, als er und ich.
Und ein kleines Vögelein,
Tandaradei!
Das wird wohl verſchwiegen ſein. (Simrock.)

II.

1. Wenn die Blumen aus dem Graſe dringen,
Gleich als lachten ſie hinauf zur Sonne,
Des Morgens früh an einem Maientag;
Und die kleinen Vöglein lieblich ſingen
Ihre ſchönſten Weiſen: welche Wonne
Hat wohl die Welt, die ſo erfreuen mag?
Man glaubt ſich halb im Himmelreiche;
Wollt ihr hören, was ſich dem vergleiche,
So ſag' ich, was mir wohler doch
An meinen Augen öfters that
und immer thut, erſchau' ichs noch.

2. Denkt, ein edles, ſchönes Fräulein ſchreite
Wohlgekleidet, wohlbekränzt hernieder,
Sich unter Leuten wandelnd zu erbaun,
Hochgemuth im fürſtlichen Geleite,
Etwas um ſich blickend hin und wieder,
Wie Sonne neben Sternen anzuſchaun:
Der Mai mit allen Wundergaben,
Kann doch nichts ſo Wonnigliches haben,
Als ihr viel wonniglicher Leib;
Wir laſſen alle Blumen ſtehn
und blicken nach dem werthen Weib.

3. Nun wohlan, wollt ihr Beweiſe ſchauen:
Gehn wir zu des Maien Luſtbereiche,
Der iſt mit ſeinem ganzen Heere da.
Schauet ihn und ſchauet edle Frauen,
Was dem Andern wohl an Schönheit weiche,
Ob ich mir nicht das beßre Theil erſah.
Ja, wenn mich Einer wählen hieße,
Daß ich Eines für das Andre ließe,
Ach, wie ſo bald entſchied ich mich:
Herr Mai, ihr müßtet Jenner*) ſein,
eh' ich von meiner Herrin wich. (Simrock.)

*) In dem Original ſteht März.

III.

1. Roth, blau und glänzend war die Welt
Und grün, im Wald und auf dem Feld:
Die kleinen Vöglein ſangen Lieder.
Nun ſchreit die Nebelkrähe wieder.
Die ſchöne Farbe wich der grauen;
Bleich iſt die Welt nun anzuſchauen,
So Mancher rümpft die Augenbrauen.

2. Ich ſaß auf einer grünen Höh:
Da ſproßten Blumen auf und Klee
Vor mir im Thale an dem See.
Die Augenweid' iſt hin, o weh!
Wo wir die Kränze brachen eh,
Da liegt nun Reif und tiefer Schnee.
Das thut dem Vögelein ſo weh.

3. Die Thoren ſprechen „ſchneie Schnee",
Die armen Leute „weh, o weh!"
Mir liegts am Herzen, ſchwer wie Blei.
Der Winterſorgen hab' ich drei:
Sie all' und andre auch dabei,
Die ließ ich ledig bald und frei,
Käm nur der Sommer erſt herbei.

4. Eh ich noch länger lebte ſo,
Wollt' ich die Krebſe eſſen roh.
O Sommer mach' uns wieder froh;
Du zierſt den Anger und den Hain.
Wie ſpielt' ich mit den Blumen froh;
Mein Herz erglüht' im Sonnenſchein,
Der Winter jagt's zurück ins Stroh.

5. So faul bin ich, wie eine Sau:
Mein glattes Haar iſt wild und rauh.
Wo iſt des Sommers grüne Au?
Des Landmanns Arbeit möcht' ich ſchaun.
Statt länger mich bedrängt zu ſehn
In dieſer Klemme, wollt' ich traun
Nach Dobrilugk ins Kloſter gehn. (F. Koch.)

---

2. Dietmar von Aiſt (c. 1140).

(Aſſonirend.)

1. Es ſtund eine Frau alleine
Und harrte über die Heide,
Und harrte ihres Liebes,

Da ſah ſie den Falken fliegen:
„So wohl dir, Falke, daß du biſt,
Du fliegſt, wohin dir lieb iſt,
Du erkieſeſt dir in dem Walde
Einen Baum, der dir gefalle.
Alſo hab' auch ich gethan,
Ich erkor mir ſelbſt auch einen Mann,
Den erwählten meine Augen;
Das neiden ſchöne Frauen.
O weh! wann laſſen ſie mir mein Lieb?
Ich begehrte ja ihrer keines nie."

2. „So wohl dir, Sommerwonne,
Daß Vogelſang geſund iſt,
So iſt der Linden auch ihr Laub:
Nun aber trüben ſich mir auch
Meine wohlſtehnden Augen.
Du ſollſt entſagen, mein Trauter,
Anderen Weiben —
Ja, Held, die ſollſt du meiden!
Da du mich erſtmals ſaheſt,
Da däucht' ich dich in Wahrheit
So rechte minniglich gethan:
Des mahn' ich nun dich, lieber Mann!"

---

3. Heinrich von Veldekin. (c. 1180.)

I.

(Fragment.)

Der ſchöne Sommer kommt gegangen,
Das erquickt die Vöglein inniglich,
Denn um die Wette freun ſie ſich,
Die ſchöne Zeit ſchön zu empfangen,
Nun ziemt ſichs wieder, daß der Aar
Winke dem viel ſüßen Winde:
Ich bin worden gewahr
Neues Laubes an der Linde.

II.

1. Manchem Herzen war der kalte Winter leide,
Das hat überwunden Wald und auch die Heide
Mit dem grünen Sommerkleide:
Winter, mit dir all mein Leid von hinnen ſcheide!

2. Wenn der Maie die viel kalte Zeit beſchließet,
Und der Thau die Blumen auf der Flur begießet,

Und der Wald von Sange fließet:
Dann mein Lieb in Freuden des genießet.

3. Gerne mag mein Lieb mich zu der Linde bringen,
Den ich nahe wünſche an mein Herz zu zwingen,
Der ſoll ſich auf Blumen ſchwingen:
Ich will um ein neues Kränzlein mit ihm ringen.

4. Ich weiß wohl, daß nichts von dem zurück ihn lenket,
Was mein Herz an ihm ſich zu erfreun gedenket,
Der mir all mein Trauren kränket:
Von uns beiden wird der Blumen viel verrenket.

5. Ich will mit den blanken Armen ihn umfahen,
Mit meinem rothen Munde ſeinem Munde nahen,
Dem meine Augen gern bejahen,
Daß ſie nie und nimmer ſo recht Liebes ſahen.

---

4. Nithart (c. 1220).

I.

1. Der Maie der iſt mächtig,
Er führet ſchön und prächtig
Den Wald an ſeinen Händen,
Der iſt nun neues Laubes voll, der Winter, der muß enden.

2. „Ich freu' mich an der Heide
Der lichten Augenweide,
Die uns beginnt zu nahen",
So ſprach ein wohlgethanes Kind, „ich will den Mai empfahen."

3. „Laßt, Mutter, es ohn' Melde,
Ja ich will gehn zu Felde
Und will den Reihen ſpringen,
's iſt lange, daß die Kinder ich was Neues hörte ſingen."

4. „„Nein, Tochter, nein und neine!
Ich habe dich alleine
Geſäugt an meinen Brüſten:
Nun thu' es mir zu Liebe auch, laß keines Mann's dich lüſten.""

5. „Den ich euch nun will nennen,
Den mögt ihr wohl erkennen,
Nach dem ſteht mein Verlangen,
Er iſt genannt von Reuenthal, und den will ich umfangen."

6. „Es grünet an den Zweigen,
Daß gern ſich möchten neigen

Die Bäume zu der Erden:
Nun wiſſet, liebe Mutter mein, er muß mein Buhle werden."

7. „Liebe Mutter, hehre,
Nach mir klagt er ſo ſehre,
Soll ich ihm das nicht danken?
Er ſpricht, daß ich die ſchönſte ſei von Baiern bis nach Franken."

II.

1. Heide und Anger in Freuden ſtehn,
Sie ſind nun alle beide im ſchönſten Putz zu ſehn,
Den ihnen hat der Mai geſandt.
Sein wir Alle
Froh mit Schalle;
Der Sommer iſt kommen in das Land.

2. Ihr Schönen, kommt zu den Stuben hinaus,
Und laßt euch draußen ſehen, der Winter der iſt aus,
Und fort mit ihm der kalte Schnee.
Hebt euch balde
Zu dem Walde,
Vöglein ſingen ſonder Weh.

3. Die ſind getröſtet ganz und gar,
Ihr könnt mir's ſicher glauben und ſelber nehmen wahr,
Was gebracht der Sommer hat:
Er will kleiden
Wie mit Seiden
Manchen Baum mit grünem Blatt.

4. Die nun von Hütern ſind befreit,
Sollen bald anlegen ihr beſtes Feierkleid
Und laſſen ſich darinne ſehn;
Wir ſoll'n ſchauen
Auf den Auen
Manche Blum' zum Brechen ſtehn.

5. Ob Reuenthal gleich mein eigen ſei,
Ich bin doch dieſen Sommer aller Sorgen frei,
Da der Winter iſt dahin;
Ich will lehren
Die Jungen Ehren:
Nach Freuden ſtand von je mein Sinn.

III.

1. Die Zeit iſt hie!
Seit ſo vielen Jahren ſah ich ſchönre nie.
Ende hat der Winter kalt,

Des freut ſich manches Herz, das ſeiner Noth entgalt,
Neu belaubet ſteht der Wald.

2. Des Maien Ziel
Bringet Vogelſanges und der Blumen viel.
Schauet wie dort ſteht die Heid'
Im lichten Schmuckgewande, im wonniglichen Kleid,
Ganz vergeſſend alles Leid.

3. „Wohlauf mit mir
Zu den Linden, traut Geſpiel! da finden wir
Alles, was dein Herz begehrt,
Weißt, wie ich dich vor'm Jahre zum rechten Ziel gekehrt?
Dieſe Reiſ' iſt Goldes werth."

4. „„Nun dahin
Zu den Kleidern, da ich deſſen willig bin,
Daß ich leiſte meine Fahrt,
Aber ſag's auch Niemand, liebe Irmengart,
Seiner Ankunft ſorgſam wart!""

5. Da zur Hand
Brachte man der Maid ihr ſäuberlich Gewand.
Balde hat ſie's angelegt,
Zu der grünen Linden mich mein Wille trägt,
All mein Leid hat ſich gelegt.

IV.

1. Wehe, Sommerzeit,
Daß dir Niemand Hilfe leiht!
Wieder drücken Haß und Neid
Böslich deinen Rücken breit,
Eh der Winter ſeinen Streit
Mit dir ſo vollende, als ſein arger Wille ſteht.
Heftig iſt ſein Haß,
Er weiß ſelber nicht, um was;
Selten er des je vergaß,
Wenn er deinen Thron beſaß,
Fort zu rücken ihn fürbaß;
Seine Macht wohl tauſend Ellen vor der deinen geht.
Er hat in das Land
Her zu ſchaden uns geſandt
Alles ſein Geſinde, das dich ſonder Hehle nun beraubet mit gewaltiglicher Hand:

2. Seine Winde kalt
Haben deinen grünen Wald
Alſo jämmerlich zerkrallt.

Des die Heide sehr entgalt,
Die der Blumen mannigfalt
Ist enterbet, drum sie sich bei Hofe will beklagen.
Blumen und auch Laub
Ist des Reifes erster Raub,
Den er eingesteckt wie Staub,
Er nimmt viel noch, wie ich glaub',
Das macht manches Herz wie taub,
Das den Winter muß an seinen Freuden ganz verzagen.
Eis und Nebelhang
Hat der kleinen Vöglein Sang
In den Wäldern also ganz gestillet, daß sie müssen schweigen diesen Winter lang.

3. Blumen und auch Klee
Und manche Wonn' o weh!
Die verderbet uns der Schnee;
Diese Sorge thut mir weh,
Daß uns nichts vor ihm besteh:
Sommer, deine Wipfel aus dem Laube sind gefahren.
Uns ist Leid geschehn,
Wie nun Jeder muß gestehn,
An der Sonne, licht und schön,
Die wir oft nun trübe sehn.
Beide, Finger und auch Zeh'n
Soll ein Jeder nun vor solchen Feinden wohl bewahren.
Aug' und Augenbrau
Vor des Winters scharfer Klau
Soll man wohl behüten, denn er färbet einen jungen, daß man wähnet, er sei grau.

(Folgen noch 4 Strophen, in denen er sein Liebesleid klagt.)

---

5. Kraft von Toggenburg (c. 1230).

1. Soll sich freuen dein Gemüthe,
Mußt du gehen zu der grünen Linden,
Ihre schöne Sommerblüthe
Kannst du da im Laubesschatten finden.
Dort ist wohl des Vögleins Lust, daß es lieblich drinnen singet,
Davon ein verliebtes Herz hochauf sich wie die Wolken schwinget.

2. Auf der Heid' sind Blumen viel;
Wem der Mai die Sorge will verdringen,
Dem wird manches Freudenspiel.
Wollte mich nur nicht der Liebe Leiden zwingen,

Ich wär' hohes Muthes reich, mit Freuden froh von Herzen,
Wollt ein wunderſelig Weib nicht ſo vielmals lachen meiner Schmerzen.

3. Lache, roſenfarbner Mund,
So daß mir nicht kränken mag dein Lachen
Meine Freude; mich geſund
Laß vielmehr dein gütlich Lachen machen.
Der Mai und all ſein Blumenſchein, ſie könnten meinem Muthe
Nicht ſo viel Freude geben, als dein Lachen, käm' es mir zu gute.

4. Blumen, Laub, Klee, Berg und Thal
Und des Maien ſommerſüße Wonne,
Werden vor den Roſen fahl,
So die Herrin trägt; die lichte Sonne
Erliſchet in den Augen mein, wenn ich die Roſe ſchaue,
Die blüht aus einem Mündlein roth, gleich Roſen aus des Maien Thaue.

---

6. Burkart von Hohenfels (c. 1230).

1. Gleich dem Adler ihre Ehre
Hochauf ſchwebet und ihr Muth,
Schande weicht vor ihr ſo ſehre,
Wie vor Falken Lerche thut.
Wen ſie grüßt, iſt von der Schanden
Banden frei, er darf's geſtehn.

2. Wilder Fiſch im tiefen Meere
Wanket nie ſo her und hin
Als nach ihr in Jammers Schwere
Schwankt mein freudenkranker Sinn.
Ach! mein' Freiheit ſich für eigen
Neigen der viel lieben mag.

3. Wie der Affe ſei gar wilde,
Fängt ihn doch ſein eigner Schein,
Schaut er ſich im Spiegelbilde;
So nimmt mir die Herrin mein
Sinn, Leib, Augen, Muth und Herz;
Schmerz iſt nun mein Ungewinn.

4. Einem Fürſten ſind die Bienen
Unterthan zu jeder Fahrt,
So will meiner Lieben dienen
Mein Gedanke, frei von Art.
Ihr viel freudenflüchtig Lachen
Machen kann wohl Freude mir.

5. Einhorn giebt in Mägdleins Schoß
Um die Keuschheit seinen Leib,
Ich bin wohl des Wilds Genoß,
Seit daß mich ein reines Weib
Hie verderbet, um die Treue
Reue fühle endlich sie!

---

7. Gottfried von Nifen (c. 1235).

I.

1. Wohlauf nun! grüßen
Wir den Süßen,
Der uns büßen
Will des Winters Pein,
Der uns will bringen
Der Vöglein Singen,
Der Blumen Springen
Und der Sonne Schein!
Da man sah eh
Den kalten Schnee,
Da sieht man Gras
Vom Thaue naß,
Schauet das!
Die Blumen und den Klee.

2. Weithin im Walde
Auf der Halde
Hört man balde
Wonniglichen Schall:
In süßer Weise,
Hoch von Preise,
Laut und leise
Singet die Nachtigall.
Der Vöglein Sang
Ist nimmer krank
Entgegen dem Maien.
Mägdlein, Laien,
Wir soll'n reihen
Den lieben Sommer lang!

3. Des Maien Blüthe,
Des Sommers Güte
Hochgemüthe
Giebt den Vögelein:
Der Trost ist kleine,

Denn die Reine
Ganz alleine
Tröſtet das Herze mein.
Ihr braunes Haar,
Ihre Augen klar,
Ihr rother Mund
Der macht mich wund
Bis auf den Grund,
Schein ich auch fröhlich gar.

II.

(Anfangsſtrophe.)

Wehe, Winter, dein' Gewalt
Will uns wieder zwingen;
Heid' und all die Blumen roth,
Die ſind nun worden fahl;
So klag' ich den grünen Wald
Und der Vöglein Singen,
Und zumal die große Noth
Der lieben Nachtigall.
Weh, was klag' ich um der Vögel Schwere?
Wenn ich nur der Lieben lieb in rechter Liebe wäre,
So klagt' ich nicht die Vöglein, noch der lichten Blumen Schein.

---

8. Ulrich von Winterſtetten (c. 1240).

I.

1. Sommer will uns wieder bringen
Grünen Wald und Vogelſingen,
Anger trägt ſein Blumenkleid;
Berg und Thal in allen Landen
Sind erlöſt aus Winters Banden,
Rothe Roſen trägt die Heid'
Alle Welt jauchzt im Vereine,
Niemand klagt, als ich alleine,
Seit mir die viel ſüße, reine
Schafft ſo großes Herzeleid.
Wer viel dienet ohne Lohn
Mit Geſange,
Thut er's lange,
Singt umſonſt gar manchen Ton.

2. Allen Leuten will ich künden,
Daß ſie lebt mit großen Sünden,
Der ich ſtets war unterthan,

Die hat ſie an mir verſchuldet,
Seit mein Herze Kummer duldet,
Und ſie nimmt ſich des nicht an.
Wie kann ſie die Sünde büßen!
Nie ward mir ihr lieblich Grüßen:
Darum wir uns ſcheiden müſſen,
Urlaub will ich, ſei's gethan!
Wer viel dienet u. ſ. w.

3. Frau, die dennoch mir vor Allen
Weiland mußte wohl gefallen,
Noch vernehmt ein Liedelein!
Ihr ſeid, ohne Lügen, ſchöne,
Doch daß Schöne oftmals höhne,
Das laßt wahr ihr leider ſein.
Nun will ich mein Singen kehren
An ein Weib, das Tugend lehren
Kann und alle Freude mehren:
Deren Diener will ich ſein!
Wer viel dienet u. ſ. w.

4. Werthe Minn', ich will dich ſtrafen.
Gegen mich biſt du entſchlafen,
Seit ich ſtrauchelt' in dein Band!
Bin ein Thor für deine Dinge,
Deinem tauben Ohr' ich ſinge,
Deine Hilf' ich nimmer fand.
Hilf! ich bin verzückter Sinne,
Wund im Herzen, Weibes Minne
Gab's mir heimlich zu Gewinne,
Dem mein Dienſt iſt zugewandt.
Wer viel dienet u. ſ. w.

5. Minne, heile meine Wunde,
Die mir in ſo kurzer Stunde
Hat dein Pfeil ins Herz geſandt,
Mich hat ob zwei lichten Wangen
Ihrer Augen Blick gefangen,
Ach! und was ich drunter fand!
Rothen Mundes rothe Gluthen,
Das bezwang mich hochgemuthen,
Daß ich ewig bin der Guten,
Die das Herz mir überwand.
Wer viel dienet ohne Lohn
Mit Geſange,
Thut er's lange,
Singt umſonſt gar manchen Ton.

II.

(Anfangsſtrophe.)

Nun iſt die lichte Heide fahl,
Reif will ſie bezwingen;
Singen muß ich wieder nun des Winters Kräfte:
Süßen Sang der Nachtigal
Will er gar verdringen;
Bringen kann er Leid mit vielem Kriegsgeſchäfte.
Nehmet wahr,
Wie Winter wieder dräue;
Leider! ſtark iſt ſeine Schaar:
Drum Sommer iſt aufs Neue
Scheue. Winter hat das Meſſer bei dem Hefte.

---

9. Der Tannhäuſer (c. 1240).

I.

1. Auf nun, tanzet überall!
Freut euch ſtolze Laien!
Wonniglich ſteht nun der Wald
Wohl gelaubet; das iſt liebe Kunde!
Wieder prüfet ſich der Schall
Vor dem lichten Maien,
Da die Vöglein überall
Singen wohl, geheilt iſt ihre Wunde.
Rings auf allen Fluren
Die Blumen ſind entſprungen;
Alle Creaturen
Hat neue Luſt durchdrungen.
Will ein Weib, ſo wird mir wohl, nach der ſtets mein Herze hat gerungen.

2. Zergangen iſt der leide Schnee
Von der grünen Heide,
Kommen ſind uns die Blumen roth,
Des freut ſich die Welt nun insgemeine
Darzu Veilchen und auch Klee,
Lichte Augenweide;
Bei den Wonnen iſt mir weh,
Das kann Niemand wenden, als die Eine,
Die mich heißet ſingen,
Der ziemt wohl das Lachen;
Soll mir's wohl gelingen,
Das muß ihre Güte machen,
Ihretwillen muß der Neid Gluth in tauſend Herzen noch anfachen.

3. Der mein Herze iſt geweiht,
Die ſah ich ſchön, wie nimmer,
In dem Tanze, da ſie ging
Wohl mit Ehren bei den ſchönen Frauen.
Ich ward froh derſelben Zeit:
Lohne Gott ihr's immer,
Daß ſie mich ſo wohl empfing!
Sollt' ich ſie noch einmal alſo ſchauen
Die viel Tugendreiche,
So wär' mir wohl zu Muthe;
Ihr iſt Keine gleiche.
Geſegnet ſei die Gute!
Nach ihrer Minne iſt mir weh: doch iſt die Welt voll allzugroßer Hute.

II.

1. Dank habe der Maie,
Der hat mancherleie
Her geſandt
Auf die lichte Heide,
Wie wonnig ſteht ihr Kleid!
Viele Zeitloſen,
Alle Arten Roſen
Ich da fand;
Welche Augenweide
Die Sommerluſt verleiht!
Die Schaar der Vöglein ſinget
Im lauten Widerſtreit,
Daß es im Wald' erklinget,
Ihr Schallen ſie zu rechter Freude bringet!
Da zur Hand
Ließ ich meinen Kummer, der mir war ſonſt bekannt.

2. Ich hab' den Jungen
Viel daher geſungen.
Das iſt lang,
Als ſie drum mich baten
In dem Maien, o!
Manch liebem Kinde
Sang ich bei der Linde
Meinen Sang,
Die mir Liebes thaten,
Die macht' ich oftmals froh.
Das hat ſich verkehret
Nun leider alſo:
Wer die Kunſt hier mehret,

Der wird doch nur ſelten drum geehret;
Ohn' ihren Dank
Sang zu Leid' ich ihnen, deren Hochgemüth iſt krank.

3. Will ſie, die Gute,
Die gar Wohlgemuthe
Tröſten mich,
So find' ich ein Ende
Meiner langen Pein;
Will ſie, die Reine,
Tröſten mich alleine,
So werd' ich
Ledig von Elende;
Will ſie mir günſtig ſein,
So lob' ich mit Schallen
Sie vor des Maien Schein
Und vor den Blumen allen,
Daß Niemand ſei, der mir ſo wohl gefallen.
Herrin, denk',
Wie ſchöne ich mich ſtelle, wenn ich an dich gedenk.

---

10. Herzog Heinrich von Breslau. (c. 1270.)

1. Dir klag' ich, Mai, dir klag' ich Sommerwonne,
Dir klag' ich, Heide licht und breit,
Dir klag' ich, leuchtend rother Klee,
Dir klag' ich, grüner Wald, dir klag' ich, Sonne,
Dir klag' ich, Venus, Herzeleid,
Daß mir die Liebe thut ſo weh.

Helft ihr die Klage ſchlichten,
So hoff' ich, daß die Traute müſſe richten
Sich auf ein minnigliches Weſen,
Nun laßt euch ſein gekündet meinen Kummer,
Um Gott! und laſſet mich geneſen.

2. „Was thut ſie dir? laß hören uns die Schuld,
Daß Nichts ohn Urſach ihr geſchehe
Von uns, denn das iſt weiſer Sinn."
In liebem Wahn' hab' ich wohl ihre Huld,
Doch wenn ich etwas weiter gehe,
Spricht ſie, ich ſterb', eh' Herzgewinn

Von ihr mir werd' zu Theile.
Das iſt ein Tod an minniglichem Heile;
O weh! daß ich ſie je erblickt,

Die mir in ſo viel herzlieber Liebe
So bitterliches Leiden ſchickt.

3. „Ich Maie will es meinen Blumen ſagen,
Den Roſen roth, den Lilien weiß,
Daß ſie vor ihr ſich ſchließen zu;
So will ich Sommerwonne Sorge tragen:
Der kleinen Vöglein ſüßer Fleiß,
Daß der vor ihr verſtummen thu';

Ich Heide breit will fangen
Sie, wenn ſie trägt nach Blumen ein Verlangen
Auf mir, ich will ſie halten dir:
Die Feindſchaft ſei ihr angeſagt, der guten!" —
So muß ſie werden gnädig mir.

4. „Ich rother Klee will dich mit Scheine rächen,
Will ſie mich an mit Augen ſehn,
Daß ſie vor Glanze blinzeln muß;
Ich grüner Wald will meine Blätter brechen,
Wenn ihr's beliebt, in mir zu gehn,
Sie gebe dir denn holden Gruß;

Ich Sonne mach' ihr heiße
Herz und Gemüth, kein Schattenhut vor Schweiße
Soll helfen können gegen mich,
Bis endlich ſie mit herzlieber Liebe
Von deinem Kummer heile dich."

5. „Ich Venus will ihr alles das verleiden,
Was minniglich geſchaffen iſt,
Wenn ſie an dir nicht Gnaden übt."
O weh! ſoll man ſie von den Wonnen ſcheiden?
Eh' wollt' ich ſterben ſonder Friſt,
Wie bitter ſie mich auch betrübt.

„Willſt du dich rächen laſſen,
Ich ſchaffe, daß ihr aller Freuden Straßen
Verſchloſſen ſind zu jeder Stund."
Ihr zarter Leib, er möcht' es nicht ertragen,
Mich ſterben laßt und ſie geſund.

---

11. Johann Hadloub. (c. 1280.)

I.

1. Die Vöglein waren in manchen Sorgen
Die Zeit daher im Winter kalt,
Sie duckten ſich am kühlen Morgen,

Mit Schnee bedecket ſtand der Wald:
Nun wollen ſie ſich zweien
In dieſer lichten Frühlingszeit,
Die Blumen lachen an den Maien,
Der manchem Herzen Luſt verleiht.

2. Es höret lieblich ſüße Töne,
Wer ſich des Morgens will ergehn,
Und ſieht die liebe Heide ſchöne
In wonniglicher Farbe ſtehn.
Ich Liebeswunder, ob ich ſchaue
Die Blumen und die Roſen roth,
Bin doch betrübt: die ſchönſte Fraue
Giebt aller meiner Luſt den Tod.

(Folgen noch drei Strophen Liebesklagen.)

II.

1. Was meinen nun die Vögelein,
Daß ſie ſo oft aufblicken nach der Sonne,
Und ſingen auch dabei ſo froh?
Sie freut der ſommerliche Schein,
Daß ſich die Welt nun kleidet ganz in Wonne;
Drum ſei auch unſer Weſen froh!
Doch ſteht mein Herz nun leider ſo,
Seine Freud' iſt ſchwach:
Meine Herrin iſt mein Sommertag,
Die wundet mich
So ſehr, daß ich
Wohl ſchwerlich kann geneſen.

2. Wie ſind wir in ſo ſüßer Zeit!
Die Heid' und Aue ſind ſo rechte ſchöne,
Das tilget manche Herzenspein.
Die Vöglein ſingen im ſüßen Streit
So mannigfaltig wonneſame Töne:
Ich aber muß in Klage ſein,
Mir thut ſo weh die Herrin mein,
Drum muß ich doch.
Bei ſo viel Wonnen trauern noch:
Ungnädig war
Sie immerdar,
Daß ich's mit Seufzen trage.

(Folgen noch drei Strophen, worin er ſeine heftige und treue Liebe betheuert.)

Obwohl die Minneſänger nicht ausſchließlich die Liebe beſingen, ſo verdienen ſie doch vollkommen dieſen Namen, weil die Liebe das bei weitem überwiegende Thema ihrer Lieder iſt. In dieſen Liebesliedern wendet ſich nun der Dichter faſt durchgängig zunächſt an die Natur. Und zwar iſt es entweder der Frühling und Sommer oder der Herbſt und Winter, welche der Eingang des Liedes ſchildert. Bei einem großen Theil der Minneſänger iſt dieſe Form des Liedes eine ſo conſtante, daß ſie wie ein anerkanntes Geſetz des Minneliedes ausſieht. Ueberwiegend verhalten ſich nun aber dieſe beiden Elemente des Minneliedes ſehr äußerlich zu einander. Sie laufen neben einander her, es wird von dem einen zum anderen übergegangen, ohne daß ſie ſich innerlich und ſpeciell einander durchdrängen. Entweder jauchzt die Liebesfreude der erwachenden Natur entgegen oder der Liebesſchmerz klagt den bunten Blumen, den ſingenden Vögeln, dem grünen Gras ſein Leid. Oder aber es iſt die winterliche Natur, welche mit dem Liebenden trauert, welche aber auch die Sehnſucht nach dem fröhlichen Mai erweckt, welche alſo die Seligkeit des Liebenden doch nicht zu trüben vermag. Bei dieſem äußerlichen Verhalten des eigentlichen Minneliedes zu der Sommer- und Herbſtſchilderung liegt es nahe, die conſtante Zuſammenſtellung dieſer beiden Elemente nicht blos aus der Liebe herzuleiten, welche aus innerem Bedürfniß ſich der Anſchauung der Natur öffnet. So hat man denn auf die Bedeutung hingewieſen, welche der Jahreswechſel in der heidniſchen Zeit bei den Deutſchen hatte. Entſchieden waren in dem germaniſchen Heidenthume das Aufblühen der Natur im Frühling und Sommer und dann ihr Tod im Herbſt und Winter vorzugsweiſe die Erſcheinungen, in welchen das religiöſe Bewußtſein den allgemeinen Verlauf des göttlichen Lebens anſchaute. Die religiöſe Feier, welche ſich hieran anſchloß, wurde vom Chriſtenthum verdrängt; aber die Sitte war zu feſt gewurzelt, als daß die neuen, alle Gemüther bewegenden Gefühle ſich nicht hätten an dieſelbe anlegen ſollen, nicht die Elemente bewahren, welche ohnehin der innerlichen Bewegung des Gemüths entſprachen. Ohne allen Zweifel iſt es für jene conſtante Form des Minneliedes nicht ohne Bedeutung, daß dieſelben zum großen Theil beim Tanze geſungen wur-

den. Sie waren alſo nicht der Erguß des einſamen Schwärmers, welcher in ſeine Liebe vertieft das geſellige Treiben flieht, um ſich in der Natur ungeſtört ſeinen Phantaſien hingeben zu können; vielmehr waren ſie überwiegend der Ausdruck der geſelligen Luſt. Hier, beſonders beim Tanze, macht ſich freilich der Unterſchied zwiſchen Sommer und Winter ſehr eindringlich geltend. Der Frühlingstanz geſchieht im Freien, unter der Linde, der Wintertanz im Hauſe, in geſchloſſenen Gemächern. Was war natürlicher, als daß ſich das Lied zunächſt zu der Natur hinwandte, welche der ganzen geſelligen Freude eine eigenthümliche Farbe gab? Außerdem wurde ja offenbar die ganze Lebensweiſe des Ritters von dem Jahreswechſel noch in einer ganz anderen Weiſe getroffen, als die unſere. „So faul bin ich wie eine Sau", ſingt Walther von der Vogelweide — wer wollte nicht aus dieſer Situation erlöſt ſein?

Was nun aber weiter die Naturſchilderungen der Minnelieder ſelbſt betrifft, ſo iſt es vor Allem charakteriſtiſch, daß ſie ſich in einem ſehr beſchränkten Kreiſe bewegen. Der Wald und die Blumen, der Klee, die heitere Sonne, dann die Waldvögelein, beſonders die Nachtigall, die Roſen, Lilien — dies ſind die ſtereotypen Geſtalten des Minneliedes, welche, wie anerkannte mythologiſche Figuren, immer wieder die Empfindungen des Sängers ausdrücken müſſen. Ein weiteres Vertiefen in den eigenthümlichen Charakter der Naturgeſtalten, ein aufmerkſames Verfolgen der hervorſtechenden Naturproceſſe, eine rege Empfänglichkeit für die landſchaftlichen Unterſchiede bemerken wir in den Minneliedern durchaus nicht. Es iſt daher auch ſchwer, lange bei ihnen zu verweilen. Sie ermüden durch ihre unendliche Monotonie, in welcher ſie die ſchon bekannten Geſtalten immer von Neuem vorführen, daſſelbe Thema immer wieder variiren, ohne neue, friſche Wendungen und Anſchauungen finden zu können.

Man hat die Minnelieder nur zu oft weit überſchätzt. Man muß ſich aber beſonders durch ihre Monotonie auch nicht verführen laſſen, in den entgegengeſetzten Fehler zu verfallen. Sicherlich mit Recht ſagt Gervinus von den Minneliedern: Wer mit offener Seele ſich ſeiner Jugendempfindungen erinnert und gerne nachempfindet, was er damals von Gram und Luſt

durchlebt, der wird gerne einſtimmen, daß dieſer Minnegeſang, voll der geheimſten Züge der Wahrheit, jenen ſchwer zu erfaſſenden, gegen jede Bezeichnung in Worten ſich ſträubenden Zuſtand des erſten Seelenlebens in einer Wärme und Tiefe ausdrückt, die nur künſtleriſch von Petrarka übertroffen iſt, bei dem dagegen die Naivetät und Harmloſigkeit unſerer ſanften Meiſter bereits verloren ging. Er wird einſtimmen mit Gottfried von Straßburg, „daß dieſe Nachtigallen ihres Amtes wohl pflegten, und lobwürdig ihre ſüße Sommerweiſe mit lauter Stimme ſangen, das Herz mit Wonne füllten, und der Welt hohen Muth gaben, die alles Reizes entblößt und ſich ſelbſt läſtig wäre, wenn nicht der liebe Vogelſang dem Menſchen, dem je nach Liebe ſein Herz ſtand, die Freude und Wonne und die mancherlei Luſt in's Gedächtniß rieſe, die edele Herzen beſeligt; daß es freundlichen Muth und innigliche Gedanken weckt, wenn der ſüße Geſang der Welt ihre Freuden zu ſagen beginnt.“ Der Cultus der Liebe, wie ihn die Minnelieder ausſprechen, iſt aber mehr eine Verehrung des weiblichen Geſchlechts überhaupt, als einzelner Frauen; dies zeugt von der Tiefe, es eröffnet uns die Quelle, und deutet uns die ungemeine Bedeutſamkeit dieſes Geſanges in der moraliſchen Geſchichte unſerer Nation an. Dies eine Gefühl der Liebe, dieſe Bereitwilligkeit in einem rauhen Geſchlecht von Männern, von dem edleren Geſchlecht, dem Zucht und Sitte eigener ſind, Sitte und Zucht zu lernen, milderte damals die Rohheit des Lebens, warf die erſte Freude in eine monotone Exiſtenz, und es iſt eine herrliche Seite unſeres deutſchen Lebens und unſerer Kunſt, daß dieſe Freude des Frauenverkehrs hier nicht zu oberflächlicher Luſt allein mißbraucht, ſondern innerlich bei den Edleren auf die Reinigung der Seele bezogen ward, wodurch das ſüße Leid, von dem dieſe Lieder ewig klagen, eine ſo ſchöne Bedeutung gewinnt; was Alles in der angeführten Stelle aus Gottfried, bei dem all' das Dunkle des Lebens und der Kunſt jener Zeit zum hellſten Anſchauen kommt, auf das Vortrefflichſte ausgedrückt iſt.*) — Dieſen Werth, dieſe Bedeutung der Minnelieder können wir vollkommen anerkennen. Ebenſo ſicher aber

*) Gervinus Geſchichte d. poet. Nationallit. 1. Th. S. 354.

iſt es, daß wir wie der Ritterzeit überhaupt, ſo auch der ritterlichen Liebe entwachſen ſind, und daß uns dieſe, ſo ſehr ſie auch des Ritters Herz ausfüllte und ſo tapfere Thaten dieſer auch zur Ehre ſeiner Auserwählten ausführen mochte, doch ebenſo monoton erſcheint wie die Minnelieder, in welchen der Ritter ſeine Liebe beſang. Die concreten ſittlichen Verhältniſſe der modernen Zeit, die veränderte Bedeutung und Stellung der Ehe und des Familienlebens, haben der Liebe auch nothwendig eine andere Geſtalt gegeben. Gilt das eheliche Leben als die wahre Vollendung der Liebe, ſo wird die ritterliche Liebe zu einem verſchwindenden Moment. So innig die Liebe in der Ehe auch ſein mag, ſie iſt kein ritterlicher Frauendienſt mehr; ſie jagt nicht nach fortwährenden, ausdrücklichen Beweiſen; der Mann geht nicht darin auf, ſondern es machen ſich concretere ſittliche Intereſſen geltend. Lebendig bleibt die Liebe gerade dadurch, daß ſie ſich mit dieſen Intereſſen verbindet, daß ſie zum weſentlichen Momente wird in der weiteren geiſtigen Entwickelung, daß ſie ſelbſt ſich zum Leben der Familie, zu einem Organismus aller Momente des Gemüths entfaltet. Die ritterliche Liebe iſt ohne dieſen lebendigen ſittlichen Verlauf. Es iſt eine Jugendliebe, die nicht alt werden will, aber doch alt wird, ohne ſich eine Geſtalt geben zu können, wie ſie dem Manne gebührt. Auch die Liebe des Ritters iſt daher, wie ſeine Ehre, ſeine Tapferkeit, phantaſtiſch.

Unter den Dichtungen des 14., 15. und 16. Jahrhunderts iſt es vor Allem das Volkslied, in welchem die poetiſche Anſchauung der Natur eine neue Wendung nimmt. Das Hervortauchen und Aufblühen des Volksliedes iſt für das ganze geiſtige Leben dieſer Zeit von der höchſten Bedeutung. Im Allgemeinen ſpricht ſich darin aus der innere, ſelbſtändige Werth, auf welchen alle beſonderen Unterſchiede und Verhältniſſe des wirklichen Lebens jetzt Anſpruch machen. Es iſt eine allgemeine, einſtimmige Proteſtation gegen die Phantaſtik des Ritterthums wie gegen die das Mark des Lebens verzehrende Gewalt der Kirche. Die ganze vielgeſtaltige, lebendige Wirklichkeit des Geiſtes fühlt ſich als ebenbürtig, als ehrenwerth, als ideal. Alle Seiten des wirklichen Lebens ſind daher im Volksliede vertreten. Die verſchiedenen Stände, alle Formen der menſch-

lichen Thätigkeit, alle wichtigen Erlebniſſe der Familie, des Individuums, alle Freuden und Leiden, welche die Welt bringt, dies ganze bunte Getreibe der unmittelbaren Wirklichkeit ſpricht ſich in Liedern aus. Die einfache, unmittelbare Friſche, welche nicht lange bedenkt und nach Formen ſucht, ſondern offen und rückſichtslos herausbricht, iſt daher auch der allgemeine Charakter der Volkslieder.

Die Freude an der Natur bildet ein ſehr weſentliches Moment im Volksliede. Zunächſt einige Proben; ich entnehme dieſelben aus Uhland's Sammlung der Volkslieder.

1. Roſenbrechen.

1. Die röslein ſind zu brechen zeit,
derhalben brecht ſie heut!
und wer ſie nicht im ſommer bricht,
der brichts im winter nicht.

2. Und brichſt du ſie im ſommer nicht,
das reuet dich, ja dich;
es geht ein friſcher ſommer herein,
daſſelbig freuet mich.

3. Der ſommer bringt uns külen tau
ins grüne gras, ja gras;
wär ich bei meinem feinen lieb,
ſo wär mir deſto baß.

4. „Wilt du zu mir, ſaum dich nicht lang
in diſem zil, ja zil!
es geht ein friſcher ſommer herein,
bringt uns der röslein viel."

5. Da brachen ſie der röslein viel
mit großer freud, ja freud;
wolauf mit mir, brauns mägetlein!
es iſt jetzt an der zeit.

6. Sie brachen in der röslein ab
zu einem kranz, ja kranz,
ſie globten einander treu und er,
das macht ir lieb erſt ganz.

7. Wer iſt der uns das liedlein ſang
aus freiem mut, ja mut?
das tet eins reichen bauren ſon,
war gar ein junges blut.

2. Die Hasel.

1. Es wolt ein mägdlein tanzen gen,
sucht rosen auf der heide,
was fand sie da am wege sten?
eine hasel, die war grüne.

2. „Nun grüß dich gott, frau Haselin!
von was bist du so grüne?"
„nun grüß dich gott, feins mägdelein!
von was bist du so schöne?"

3. „Von was daß ich so schöne bin,
das kan ich dir wol sagen:
ich iß weiß brot, trink külen wein,
davon bin ich so schöne."

4. „Ißt du weiß brot, trinkst külen wein,
und bist davon so schöne,
auf mich so fällt der küle tau,
davon bin ich so grüne."

5. „Hüt dich, hüt dich, frau Haselin,
und tu dich wol umschauen!
ich hab daheim zwen brüder stolz,
die wollen dich abhauen."

6. „Und haun sie mich im winter ab,
im sommer grün ich wider;
verliert ein mägdlein iren kranz,
den findt sie nie mehr wider."

3. Reigen.

1. Der sommer und der sonnenschein
ganz lieblich mir das herze mein
erquicken und erfreuen,
daß ich mit lust im grünen gras
mag springen an den reigen.

2. Das lacht die allerliebste mein,
wolt gott ich solt heint bei ihr sein
in züchten und in eren!
das wär meins herzen größte freud,
darauf darf ich wol schweren.

3. Demselben wacker meidelein
schickt ich neulich ein krenzelein
mit rotem golt bewunden,
dabei sie mein gedenken soll
zu hundert tausend stunden.

4. Ich ritt durch einen grünen walt,
da sungen die vöglein wolgestalt,
frau Nachtigal mit inen;
nun singt, ir klein waldvögelein,
umb meines bulen willen!

4. Das Blümlein.

1. Weiß mir ein blümli blaue,
von himmelblauem schein,
es stat in grüner aue,
es heißt Vergiß nit mein;
ich kunt es nirgent finden,
was mir verschwunden gar,
von rif und kalten winden
ist es mir worden sal.

2. Das blümli das ich meine,
ist brun, stat auf dem ried,
von art so ist es kleine,
es heißt nun Hab mich lieb,
das ist mir abgemäjet
wol in dem herzen mein,
mein lieb hat mich verschmähet,
wie mag ich frölich sein?

3. Das blümli das ich meine,
das ist rosinenrot,
ist Herzentrost genennet,
auf breiter heid es stat,
sein farb ist im verblichen,
der Wolgemüt hat verdorrt,
mein lieb ist mir entwichen,
verlorn han ich mein hort.

4. Weiß mir ein blümli weiße,
stat mir in grünem gras,
gewachsen mit ganzem fleiße,
das heißt nun gar Schabab;
dasselbig müß ich tragen
wol diesen sommer lang,
vil lieber wölt ich haben
meins bülis armumbfang.

5. Der rif mit seinem zeichen
verderbt mangs blümli zart,
kan sich dem klasser schmeichen
mit ungetreuer art;

wol auch nach diesem summer
kumt uns der liechte mei,
bringt uns die blümli wider,
der farben mengerlei.

6. Mein herz das leit in kummer
daß mein vergessen ist,
so hoff ich auf den summer
und auf des meien frist;
die rifen sind vergangen
darzü der kalte schne,
mein lieb hat mich umbfangen,
das tut dem klaffer we.

5. Mailied.

1. Mir liebt in grünen meien
die fröhlich sommerzeit,
in der sich tut erfreuen
die ganze christenheit
und auch die liebst auf erden,
die mir in meinem herzen leit.

2. O mei, du edler meie!
der du den grünen wald
so herrlich tust bekleiden
mit blümlein mannigfalt,
darinn sie tut spazieren
die allerliebst und wohlgestalt.

3. Ach gott, du wölst mir geben
in diesem meien grün
ein frölich gsundes leben,
und auch die zart und schön!
die du mir, gott, hast gschaffen,
kan mir doch nit entgen.

6. Mailied.

1. Herzlich tut mich erfreuen
die frölich summerzeit,
all mein geblut verneuen,
der mei vil wollust geit;
die lerch tut sich erschwingen
mit irem hellen schal,
lieblich die vöglein singen,
vorauß die nachtigal.

2. Der kuckuk mit ſeim ſchreien
macht frölich jederman,
des abends frölich reien
die meidlin wolgetan;
ſpazieren zu den brunnen
pflegt man in diſer zeit,
all welt ſucht freud und wunne
mit reiſen fern und weit.

3. Es grünet in den welden,
die beume blüen frei,
die röslein auf den felden
von farben mancherlei;
ein blümlein ſtet im garten,
das heißt Vergiß nicht mein,
das edle kraut Wegwarten
macht guten augenſchein.

4. Ein kraut wechſt in der auen,
mit namen Wolgemut,
liebt her den ſchönen frauen,
darzu holunterblut,
die weiß und roten roſen
helt man in großer acht,
kan gelt darumb geloſen,
ſchön krenz man darauß macht.

5. Das kraut Je länger je lieber
an manchem ende blüt,
bringt oft ein heimlich fieber,
wer ſich nicht dafür hüt;
ich hab es wol vernommen
was diſes kraut vermag,
doch kan man dem vorkommen:
wer Maßlieb braucht all tag.

6. Des morgens in dem taue
die meidlin graſen gan,
gar lieblich ſie anſchauen
die ſchönen blümlin ſtan,
darauß ſie krenzlin machen
und ſchenkens irem ſchatz,
den ſie freundlich anlachen
und geben im ein ſchmatz.

7. Darumb lob ich den ſummer
dazu den meien gut,
der wendt uns allen kummer

und bringt vil freud und mut;
der zeit wil ich genießen
die weil ich pfennig hab,
und wen es tut verdrießen,
der fall die stiegen ab.

7. Jahreszeiten.

1. Der winter ist ein scharfer gast,
das mirk ich an dem hage,*)
mein lieb gab mir ein krenzelin
von perlin fin,
das solt ich lustlichen tragen
all mein tage.

2. So päschen**) geit die vasten auß,
so langen uns die tage;
mein lieb gab mir ein umbesank,
zwe ermlein blank,
darinne so solt ich mich rusten
wanns mich luste.

3. Hirnach kummt uns die sommerzeit,
die mei die bringt uns blomen,
er bringt blomlin mannigerlei,
kolt ist der mei,
ich hoer die froe Nachtigal singen
und springen.

4. Was acht ich auf aller waltwoglin sang,
auf aller kleffer zungen?
leig ich in meines liebes ermlin blank,
ich wusts ihr dank,
ich woldes mich nummer verromen
alst so queme.***)

8. Kuckuk.

1. Guckguck hat sich zu tod gefallen,
von einer holen weiden,
wer soll uns diesen summer lang
die zeit und weil vertreiben?

2. Ei das sol tun frau Nachtigal,
die sitzt auf grünem zweige,
sie singt, sie springt, ist allzeit fro,
wenn ander vögelein schweigen.

*) Hain. **) Pascha, Ostern. ***) berühmen, wenn es so käme.

Schon aus dieſen Proben erhellt, wie es auch im Volksliede vorzugsweiſe die Liebe iſt, welche das Gemüth der Natur öffnet. Allein ohne Weiteres dringt es ſich auf, wie im Volksliede die beiden Elemente — die Liebe und der Genuß an der Natur — weit inniger ſich durchdringen, als im Minneliede. Wie anders — ſagt Gervinus — lebte hier die Liebende in der Natur, als dort. Die Naturfreude im Minneliede ſteht wie ein todter Schmuck neben der Freude an den Frauen; die beſchreibende Manier bringt entweder dieſe minder lebendige Stimmung oder dieſe vielleicht jene hervor. Aber hier verſenkt ſich ein gedankenvolles Mädchen bis in die lebende Unterredung mit der Haſelſtaude, hier blühet treue Liebe im Vergißmeinnicht. Die Blumenſprache beruht überhaupt nicht auf Convention, ſondern auf alter ächter Ueberlieferung im Volke; es giebt auch keine Kräuter mehr mit gefabelten Kräften, ſondern lieber gleich ein gefabeltes Kraut Schabab, in dem die Verſchmähung wächſt. Der geliebte Gegenſtand ſelbſt auch kältet in Reif und Schauer, und thaut bei günſtigen Wetter wieder auf. Die Seligkeit der Liebe könnte ſich hier gar nicht mehr ſo reflectirend mit der Sommerfreude vergleichen, ſondern ſie vergißt über dem Einen alle Menſchen, über der Einen alle Welt, und abgeſtoßen von den Menſchen ſucht ſie die Natur, die das Glück des Menſchen nie ſtört, immer erhöht.*) — Allerdings führt uns das Volkslied überwiegend noch dieſelben Geſtalten vor, welche wir im Minneliede kennen lernten. Allein der Geſichtskreis hat ſich auch bedeutend erweitert. Die ſtereotype Form iſt entſchieden überwunden; die ganze natürliche Umgebung wird mit offenem Sinn, mit dem innigſten Behagen in's Intereſſe gezogen. Ohne Zweifel iſt es das Volkslied, in welchem zuerſt in der deutſchen Poeſie dieſe innige, reine, von keiner Phantaſtik getrübte Empfänglichkeit für die Natur hervorbricht. In vielen Liedern iſt dies äſthetiſche Intereſſe an der Natur ſo ſehr die Hauptſache, daß die Liebe dagegen entſchieden zur Staffage wird. Auch werfen einzelne Lieder ſchon alle Staffage fort und ſprechen die Freude an der Natur rein für ſich aus. Die Poeſie zeigt hier ein ganz ähnliches Phänomen als die Malerei.

*) Gervinus a. a. O. 2. Th. S. 315.

Auch in dieſer nimmt im funfzehnten Jahrhundert die Landſchaft immer ausgedehnteren Raum in den Darſtellungen ein; ſie bekommt immer mehr einen ſelbſtändigen Werth. Auch in der Malerei ferner hängt dieſe künſtleriſche Ausführung des Landſchaftlichen, ganz ebenſo wie im Volksliede, weſentlich zuſammen mit dem Hervortreten der ſpeciellen Intereſſen des weltlichen Lebens, gegen welche ſich die Malerei noch viel entſchiedener als die Poeſie bisher abgeſchloſſen hatte.

Zum Schluſſe unſerer Betrachtung über die deutſche Poeſie des Mittelalters habe ich Ihnen noch einige Bemerkungen über das Thierepos, deſſen auch der Kosmos erwähnt, hinzuzufügen. Das Thierepos iſt uns beſonders bekannt aus der Göthe'ſchen Bearbeitung, obwohl dieſe den urſprünglichen, einfachen, epiſchen Ton nicht vollkommen wiedergiebt. Nach den neuſten Forſchungen, beſonders von Grimm, iſt die Thierſage ächt deutſchen Urſprungs. Sie wanderte von hier nach Frankreich, erhielt ſich aber dort ohne fremdartige Zuſätze und kehrte ſo im zwölften Jahrhundert wieder nach Deutſchland, als ihrer urſprünglichen Heimath, zurück. Vor Allem charakteriſtiſch nun für dieſes Thierepos iſt es, daß daſſelbe in ſeiner erſten Entſtehung und ſeinen nächſten claſſiſchen Bearbeitungen entſchieden weder eine ſatyriſche noch eine didaktiſche Tendenz hatte. Eben dies unterſcheidet daſſelbe ſpecifiſch von der Fabel. Ganz ähnlich wie das Volksepos, welches die Thaten und Schickſale menſchlicher Helden darſtellt, ſich ſtützt auf alte, vielfach verzweigte Sagen, welche nicht ein Einzelner, ſondern der Geiſt des Volks erdacht, ſo faßt auch das Thierepos ganz ähnlich ſolche einzelne, im Volke umlaufende Sagen von dem Leben und Handeln der Thiere dichteriſch zuſammen. Dieſe Sagen ſelbſt ſind entſchieden entſtanden aus einem gemüthlichen Zuſammenleben mit den Thieren. Sie drücken das innigſte Intereſſe aus, welches der Menſch an der ihm zunächſt umgebenden Thierwelt nahm, ſein gemüthliches Eingehen auf ihre ſpecifiſch beſtimmte Natur, die ſich in ihrer Geſtalt und Bewegung, in ihrer Stimme, in ihrem ganzen Thun ausprägt. Und zwar iſt dieſe Theilnahme, dies intenſive Intereſſe zunächſt noch ohne weiteren Zweck, ohne ſatyriſche oder belehrende Abſicht. Was das Verhältniß des Thierepos zur Thierfabel betrifft, ſo ſieht Grimm das Thierepos

für die eigentliche, vollendete Fabel an, für die Form, in welcher ſich das Weſen der Fabel vollſtändig darſtellt. Was wir gewöhnlich Fabel nennen, iſt ſo nur eine Verderbniß, eine ſchlechte Form des Thierepos. Gervinus dagegen will Fabel und Thierſage als durchaus unabhängig von einander betrachtet wiſſen. Vilmar in ſeinem vorher angeführten Werke ſucht dieſe entgegengeſetzten Anſichten dadurch zu vermitteln, daß er auch hier den Unterſchied der Volkspoeſie und der Kunſtpoeſie einführt. Das Thierepos verhält ſich zur Fabel, wie die Volkspoeſie zur Kunſtpoeſie. Die weitere Discuſſion über dieſe Frage würde uns zu weit von unſerm Ziele abführen. Entſchieden von Wichtigkeit für unſere Betrachtung aber iſt es, daß ſich in der Thierſage und den verſchiedenen Bearbeitungen derſelben nicht blos ein allgemeines Intereſſe des Volkes an den Geſtalten der Thierwelt kund giebt, ſondern auch der ſchärfſte Blick, in die Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Thierformen einzudringen, ihre Seelenbeſtimmtheit ihnen abzuſehen. Ferner iſt auch die Form nicht zu überſehen, in welche ſich dies Intereſſe einkleidet. Die Sage rückt das thieriſche Leben dem menſchlichen unendlich nahe. Der Hang hierzu wird immer entſtehen, wo der Menſch gemüthlich mit den Thieren verkehrt. Dem Jäger, dem Hirten, werden mehr oder weniger die Thiere zu Individuen, die ſich eben ſo menſchlich zu ihm verhalten, wie er zu ihnen. Das thieriſche Seelenleben iſt an und für ſich ein wunderbares, räthſelhaftes; ſeine Grenzen mit Beſtimmtheit anzugeben, iſt unendlich ſchwierig. In der alten Thierſage iſt die Vermenſchlichung der Thiere, abgeſehen von der beſonderen Einkleidung, entſchieden keine bewußte Hyperbel. Sie bewegt ſich vielmehr mit der vollkommenſten Unbefangenheit in dieſer, den Unterſchied zwiſchen Thier und Menſchen verwiſchenden Anſchauung. Gerade zu der Zeit, in welcher die Poeſie des Mittelalters ſich überhaupt gegen die Phantaſtik ihrer früheren Schöpfungen wandte, vermochte man auch das Thierepos nicht mehr in dieſem alten, unbefangenen Glauben zu faſſen. Man erklärte es als Fabel, als Satyre.

Funfzehnter Brief.

Italieniſche Poeſie.

(Kosm. S. 52–53.)

Die dichteriſche Behandlung der Natur durch die verſchiedenen Nationen der europäiſchen Welt in der Weiſe zu verfolgen, wie ich dies in meinem vorigen Briefe in Bezug auf die deutſche Poeſie des Mittelalters verſucht habe, würde unſere Betrachtungen doch zu weit über die Grenzen ausdehnen, die wir ihnen ſtecken müſſen. Ich begnüge mich aus dem reichen Stoff das herauszugreifen, was mir vorzugsweiſe von Intereſſe zu ſein ſcheint.

Die italieniſche Poeſie hat theils durch den Charakter der Nation, theils durch die beſtimmte Combination hiſtoriſcher Verhältniſſe einen von der deutſchen Poeſie ſehr verſchiedenen Verlauf. Ihr ſpecifiſches Verdienſt iſt die Production und Vollendung der poetiſchen Form. Bei den Italienern bildet ſich kein nationaler Sagenkreis, an welchen eine epiſche Dichtung ſich anlegte. Die italieniſche Poeſie iſt zuerſt überwiegend lyriſch und in der entſchiedenſten Abhängigkeit von der provençaliſchen Dichtung. Erſt mit Dante erhob ſie ſich zu einer ſelbſtändigen Geſtaltung. Dante ſtarb 1321, alſo zu einer Zeit, wo die deutſche Poeſie des Mittelalters bereits ihre Blüthe durchlebt hatte und wo in Italien ſelbſt das Studium der antiken Literatur ſchon mit Macht ſich geltend zu machen begann. Naturſchilderungen einzuflechten, liegt dem ganzen Charakter der divina commedia fern. Entſchieden aber ſind die wenigen, welche wir in Dante finden, von bewunderungswürdiger plaſtiſcher Beſtimmtheit. Ich ſtelle Ihnen zunächſt die im Kosmos hervorgehobenen Stellen aus der divina commedia (nach der Ueberſetzung von Streckfuß) zuſammen.

Purgat. v. 115.

Schon jagt' Aurora's lichter Roſenſchimmer
Die Frühe vor ſich hin, und weit gedehnt
Sah ich das Meer in zitterndem Geflimmer.

Ebend. 5, v. 109.

Du weißt, wenn feuchten Dunſt emporgezogen
Die Sonne hat, ſo ſtürzt er, wenn ihn dann
Die Kälte faßt, zurück in Regenwogen.
Zum Willen nun, der ſtets nur Böſes ſann,
Fügt er Verſtand, und Rauch und Sturm erregte
Die Kraft in ihm, die ſie erregen kann.
Als drauf der Tag erloſchen war, erregte
Er Pratomagno's Thal mit ſchwarzem Duft,
Der vom Gebirg ſich drohend herbewegte.
Zu Fluthen wurde nun die ſchwarze Luft,
Zum Strombett rann, was von den Regengüſſen
Der Grund nicht trank, hervor aus Thal und Kluft.
Der Archian, gleich andern großen Flüſſen,
Ergoß zum Königsſtrom den Sturmes-Lauf,
Dem Fels und Baum zertrümmert weichen müſſen.

Ebend. 28, v. 1.

Begierig ſchon, in den geweihten Schatten
Des dichten, grünen Hains umherzuſpähn,
Die ſanft gedämpft den Glanz des Morgens hatten,
Ließ ich den Rand, um nach dem Feld zu gehn,
Und langſam naht' ich mich den Laubgewinden,
Und fühlte mich von Wohlgeruch umwehn.
Von einem Lufthauch, einem ſtäten, linden,
Ward leiſer Zug an meiner Stirn erregt,
Nicht ſchärfer, als von leiſen Frühlingswinden.
Er zwang das Laub, zum Zittern leicht bewegt,
Sich ganz nach jener Seite hinzuneigen,
Wohin der Berg den erſten Schatten ſchlägt.
Doch nicht ſo heftig wühlt er in den Zweigen,
Daß es die Vöglein hindert, im Geſang
Aus grünen Höhn alle ihre Kunſt zu zeigen.
Nein, wie der Lüfte Hauch ins Dickicht drang,
Frohlockten ſie ihr Morgenlied entgegen,
Wozu, begleitend, Laubgeflüſter klang,
Wie Zweig' um Zweige flüſternd ſich bewegen
Im hohen Fichtenwald an Chiaſſi's Strand,
Wenn frei ſich des Sirocco Schwingen regen.
Und langſam nur mich vorbewegend, fand
Ich mich im Hain, ſo dicht von ihm umſchloſſen,
Daß mir der Pfad, auf dem ich kam, entſchwand.
Da ſich die Bahn durch einen Bach verſchloſſen,
Deß kleine Wellen, nach der Linken leicht
Die Gräſer bogen, die dem Bord entſproſſen.
Das reinſte Waſſer, das die Erde reicht,

Trüb ſcheint es und vermiſcht mit fremden Dingen,
Wenn man's mit dem, was nichts verſteckt, vergleicht,
Obwohl, da Schatten ewig es umringen,
Es dunkel, dunkel ſtrömt, und nie hinein
Der Sonne noch des Mondes Strahlen dringen.

Parad. 30, v. 61.

Ich ſah das Licht als einen Fluß von Strahlen
Glanz wogend zwiſchen zweien Ufern ziehn,
Und einen Wunderglanz ſie beide malen;
Und aus dem Strom lebendge Funken ſprühn;
Und in die Blumen ſenkten ſich die Funken,
Gleichwie in goldne Faſſung der Rubin.
Dann tauchten ſie, wie von den Düften trunken,
Sich wieder in die Wunderfluthen ein,
Und der erhob ſich neu, wenn der verſunken.

Außer dieſen Naturſchilderungen iſt nun aber die divina commedia reich an vergleichenden Bildern, welche aus der Natur entnommen ſind. Auch dieſe ſind ſo kernig, ſo gedrungen, ſo plaſtiſch, wie ſie die ganze italieniſche Poeſie ſonſt wohl ſchwerlich bietet. Ich laſſe einige derſelben folgen:

Purgat. 2, v. 124.

Wie wenn, von Weizen oder Lolch gekirrt,
Die Tauben ſtill im Stoppelfelde ſchmauſen,
Und keine mehr umherſtolziert und girrt,
Dann aber, wenn erſcheint, wovor ſie grauſen,
Sie alle jäh, mit größrer Sorg' im Sinn,
Von ihrer Weid' empor im Fluge brauſen;
So lief die Schaar der Seelen jetzt dahin u. ſ. w.

Ebend. 17, v. 1

Denk, Leſer, wenn dich je auf Alpenhöhen
Ein Nebel traf, durch den, wie durch die Haut
Der Maulwurf blickt, der mühſam nur geſehen,
Wie, wenn der feuchte Qualm, der dich umgraut,
Nun dünn wird und beginnt ſich zu erhellen,
Dann matt hinein das Rund der Sonne ſchaut,
Und doch vermagſt du kaum dir vorzuſtellen,
Wie ich die Sonn' jetzt wiederſah, die ſich
Schon ſenken wollt' ins feuchte Bett der Wellen.

Ebend. 30, v. 22.

Schon ſah ich bei des Tages Anbeginn
Geſchmückt den Oſten ſich mit Roſen zeigen,

Sah klar den Himmel und die Königin
Des Tags empor im duftgen Schleier steigen,
Der meinem Blick erlaubt', an ihrer Gluth
Sich lang zu letzen, ohne sich zu neigen.
So sah ich jetzt u. s. w.

Inferno 2, v. 127.

Gleich wie die Blum' im ersten Sonnenlicht,
Beim nächt'gen Reif gesunken und verschlossen,
Den Stiel erhebt und ihren Kelch entflicht;
So hob die Kraft, erst schmachtend und verdrossen,
In meinem Herzen sich zu guten Muth.

Ebend. 24, v. 1.

In jenem Theil vom jugendlichen Jahre,
Wo Nacht den halben Tag nur deckt, und mild
Im Wassermann erglänzen Phöbus Haare,
Malt oft der Reif, wenn Nebel das Gefild
Am Abend deckt, bei scharfen Morgenlüften
Vom Bruder Schnee ein schnell verwischtes Bild.
Wenn dann der Hirt, der Futter von den Triften
Gar nöthig braucht, aufsteht und jeden Ort
Schneeweiß erblickt, dann schlägt er sich die Hüften,
Und kehrt zum Haus, beklagt sich hier und dort
Und weiß nicht was zu thun vor großem Leide —
Doch frische Hoffnung faßt er dann sofort.
Denn schon erscheint die Welt im andern Kleide;
Schnell kommt er nun mit seinem Stab herbei
Und treibt die muntern Schäflein auf die Weide.
So staunt' ich, daß mein Meister zornig sei,
Daß ungewohnter Mißmuth ihn bedrücke;
So schnell auch kam zum Schmerz die Arzenei.

Ebend. 26, v. 25.

So viel der Bauer, in der Jahreszeit,
In der die Sonne glänzt im hellsten Strahle,
Wenn er beim Eintritt in die Dunkelheit
Im Weinberg oder Feld beim kargen Mahle
Nach Tagesarbeit ruht am Bergeshang,
Johanniswürmchen sieht im dunkeln Thale:
So viele Flammen sah ich jetzt, entlang
Dem achten Schlund, die Dunkelheit verklären.*)

*) Siehe ferner: Infern. 3, 112. 5, 40. 9, 64. 13, 40. 14, 28. 17, 100. 21, 7. 30, 64. 31, 136. Purg. 1, 13. 3, 79. 8, 1. 28, 1. Parad. 3, 10. 20, 1. 21, 34. 23, 1. 30, 1.

Petrarca († 1374) ist unbestritten der bedeutendste italienische Lyriker. Seine Gedichte gelten in dem ganzen Verlauf der italienischen Poesie so sehr für vollendete Ideale, daß die gesammte italienische Lyrik aus dem Petrarcaschen Zauberkreise nicht heraustritt. Es zeigt sich in dieser Abhängigkeit von Petrarca um so mehr die geringe Lebenskraft der italienischen Lyrik, da die Dichtungen Petrarca's selbst bei aller Feinheit und Vollendung der Form der innerlichen Tiefe der geistigen Empfindung nur zu sehr entbehren. Eine vortreffliche Abhandlung über Petrarca von Blanc finden Sie in der Encyklopädie von Ersch und Gruber. In Bezug auf die lyrischen Gedichte Petrarca's heißt es hier: Darüber ist in Italien seit Jahrhunderten nur Eine Stimme, daß dem Petrarca der erste Rang unter den Lyrikern seines Volkes gebühre, und auch wir wüßten gegen dies Urtheil nichts Wesentliches zu erinnern. Ihm gebührt ohne Zweifel der Ruhm, die Form des Sonetts und der Canzone, welche beide zwar schon bei den ältesten Dichtern Italiens, aber theils mit noch schwankenden Grenzen beider Gattungen, theils in mancherlei willkürlichen Formen vorkommen, zuerst mit großer Präcision fixirt zu haben, so daß die von ihm für beide Arten von Gedichten gewählten Reimstellungen seitdem als Gesetz gegolten haben. Seine Sprache ist so gewählt, so zierlich und rein, daß selbst italienische Kritiker behauptet haben, es kämen kaum zwei Wortformen in seinen Gedichten vor, deren sich nicht auch jetzt ein Dichter bedienen dürfte. An Reichthum und Mannichfaltigkeit der Gedanken, des Ausdrucks und der Bilder, an seinem Gefühl für den Wohllaut, an Besonnenheit und Zartheit, und einem, wenn auch nicht tiefen und glühenden, doch aber immer milden Ausdruck der Gefühle übertrifft er alle seine zahlreichen Nachahmer unwidersprechlich. Das Einzige, was ein deutsches Gemüth an ihm vermißt, was aber freilich mehr werth ist, als alle seine übrigen Verdienste, ist eine tiefere Wahrheit der Empfindungen, ist Gluth der Leidenschaft, ist mit einem Worte die Liebe selbst. Alle seine Klagen, seine Seufzer, seine in Thränen durchwachten Nächte überzeugen uns nicht von einer wahren und tiefen Leidenschaft. Wer schon in den ersten Zeiten seiner Liebe, und grade vorzugsweise in diesen ersten Zeiten so

witzig und frostig über den Tag, an welchem er die Geliebte zuerst gesehen, über ihren Namen reflectirt und spielt; wer viele Jahre lang die Geliebte besingt, und zwar tausend zierliche Kleinigkeiten über ihre Gestalt, ihre Kleidung, ihre Augen, Haare, Hände, ihr Sitzen und Gehen zu sagen weiß, aber uns nicht einen einzigen tieferen Blick in ihr Herz, ihren Charakter, ihre Lebensweise thun läßt, dem können wir auch keine wahre und innige Liebe zutrauen, und können nur glauben, daß die Sitte der Zeit, die es erlaubte, ja mit sich brachte, daß jeder galante Ritter die Dame seines Herzens besang und bei aller materiellen Untreue eine ideelle Treue für die Geliebte beobachtete, so wie auch die Eitelkeit, durch eben diese Treue und diese Gedichte sich einen berühmten Namen zu erwerben, einen nicht unbedeutenden Antheil an diesen Ergüssen mehr der Phantasie als des Herzens gehabt haben. Uns wenigstens ist es nicht gelungen, auch nur ein einziges tiefes Wort eines im Innersten ergriffenen Herzens in allen diesen Gedichten zu finden. Er ist überall sinnreich, scharfsinnig, zart, oft sogar geistreich, aber nirgends glühend und innig. Nur zu oft gefällt er sich in weit hergeholten Bildern, in schillernden Gedanken, in falschem Witz und schwierigen Reimen. Wenn, wie Jemand geistreich gesagt hat, das Madrigal das Epigramm der Liebe ist, so könnte man die meisten Sonette Petrarca's Madrigale nennen, d. h. geistreiche, oft witzige Betrachtungen über die Zustände eines liebenden Herzens, wodurch es denn auch zur constanten Form bei ihm geworden ist, daß er durch einen volltönenden, die Erwartung spannenden Anfang anlockt und blendet, dann sehr oft bis zur Unbedeutenheit herabsinkt, um durch einen pikanten Schluß, der oft ohne wahre Pointe ist, die Schwäche der Mitte zu verdecken.

Auch der Kosmos (S. 121) hebt hervor, daß Petrarca in den Briefen, in welchen er seine Reisen beschreibt, für Naturschönheit durchaus kein Interesse zeige. In Petrarca's lyrischen Gedichten auf Laura ist die Beziehung zur Natur durchaus nicht ein so constantes Element wie etwa in den Minneliedern des Mittelalters. Wo sich aber Petrarca zur Natur hinwendet, erreicht seine Darstellung nicht im Entferntesten die prägnante plastische Bestimmtheit, welche wir an Dante bewundern.

Die Schilderung bewegt ſich mehr im Allgemeinen, hebt einzelne Geſtalten der Natur hervor, ohne in ihre beſondere charakteriſtiſche Form ſich zu vertiefen. Der Kosmos erwähnt beſonders eines Trauerſonetts, welches den Eindruck ſchildert, den das Thal von Vaucluſe nach dem Tode der Laura auf Petrarca gemacht. Ich laſſe es unentſchieden, welches von den beiden folgenden Sonetten gemeint iſt.*)

1. O Thal, erfüllt mit klagendem Verlangen,
Fluth, die ich oft mit meinen Thränen ſchwelle,
Vöglein im Hain und Fiſchlein in der Welle,
Von grünen Ufern links und rechts umfangen,

O Luft, durch die ſo heiße Seufzer drangen,
Vielſüßer Pfad, der bitter wird ſo ſchnelle,
Freudvolle ſonſt, nun trauervolle Stelle,
Die noch mich hält im alten Wunſch befangen:

Wohl kenn' ich euch, wohl kenn' ich dieſe Fluren,
Weh, nicht mich ſelbſt, deß reich beglücktes Leben
Herberge ward endloſer Schmerzensfülle.

Von hier ſah ich mein Glück, auf dieſen Spuren
Sah ich, wo Sie gen Himmel durfte ſchweben,
Dem Staube laſſend ihre ſchöne Hülle.

2. Der alte Hauch umweht mich; rings umgeben
Die ſanften Hügel mich, der Heimath Schwelle,
Wo mir der Himmel leuchten ließ die Helle,
Die Freude meinem Blick, nun Gram gegeben.

Hinfällig Hoffen, wahnerfülltes Streben!
Verwittert iſt die Flur und trüb die Welle,
Und kalt und leer die traute Lieblingsſtelle,
Und wo ein Grab ich wünſchte, muß ich leben.

Ach, wie ich auf die Spur von ſanften Schritten,
Auf Thränen träufelnd auf mein Grab, mich freute,
Wie auf den Troſt für das, was ich gelitten!

Wohl dient' ich einem harten Herrn bis heute;
Bis es erloſch war ich in Feuers Mitten,
Nun wein' ich um die Aſche, die zerſtreute.

Ich füge noch ein Sonett hinzu, welches, abgeſehen von ſeiner Form, einem mittelalterlichen Minneliede ähnlicher ſieht.

---

*) Ich gebe die Ueberſetzung von K. Kekule und L. v. Biegeleben.

Der weiche Zephyr bringt den Lenz zurücke
Und Blatt und Blume, seine zarten Kleinen;
Und Progne girrt bei Philomelens Weinen;
Es eifert Weiß und Roth, was holder schmücke.

Den Fluren lacht der Himmel ohne Tücke,
Zeus sieht mit Lust den Stern der Tochter scheinen;
Es regt sich Gluth in Wassern, Lüften, Hainen,
Und jed' Geschöpfe widmet sich dem Glücke.

Nur ich, Unglücklicher, seh wiederkommen
Nach Ihr des Sehnens Gram im tiefsten Herzen,
Deß Schlüssel sie zum Himmel mitgenommen.

Und blühnde Flur mit Vogelsang und Scherzen
Und schöne Fraun, wie hold ihr Blick mich grüßte,
Sie sind mir rauhe Schrecken einer Wüste.

Sehr lebendig gezeichnete Naturbilder enthält eine Canzone, in welcher Petrarca die Tugenden und den frühzeitigen Tod der Laura in sechs verschiedenen Gesichten darstellt, die ihm in dem Gedanken an Laura vor die Seele getreten. Besonders die zweite, dritte und vierte Stanze gehören hierher.

2. Dann war ein Schiff auf hohem Meer zu sehen,
Mit goldnen Segeln und mit seidnen Tauen,
Von Elfenbein mit Ebenholz durchzogen.
Still war das Meer und lind der Lüfte Wehen,
Der Himmel sonder Wolken anzuschauen;
Das Schiff zog reich beladen durch die Wogen.
Da kam ein Sturm gezogen
Von Osten her, und Wind und Welle klangen;
Das Schiff versank, am Felsenriff zersplittert.
O Lust so schwer verbittert!
Nur kurze Zeit und wenig Raum verschlangen
Unübertroffner Schätze reiches Prangen.

3. Im frischen Walde sah ich eines schönen
Und jugendlichen Lorbeers heilge Blüthen;
Dem Paradiese schien der Baum entsprossen.
Aus seinem Schatten klang so süßes Tönen
Der Vögelein, so reiche Farben glühten,
Daß ich mich aller andern Welt verschlossen.
Und wie ich hinsah, schossen
Gewitter dicht zusammen, und hernieder
Roth funkelnd fuhr ein Blitz, und hingeschmettert

Lag wurzellos, entblättert,
Der sel'ge Baum: drum trauern meine Lieder,
Denn solchen Schatten find' ich niemals wieder.

4. Im selben Wald sprang eine klare Quelle
Aus Felsenschooß; die sanfte Fluth durchirrte
Anmuthiglich das Thal mit leichtem Rauschen.
Der schönen, kühlen, tiefverborgnen Stelle
Kommt nie der Pflüger nahe, noch der Hirte;
Nur Nymph' und Muse Tön' um Töne tauschen.
Dort setzt' ich mich, zu lauschen;
Und wie ich mich von Ton und Anblick locken
Zu höchster Wonne ließ: verschlang mit Krachen
Ein offner Höllenrachen
So Quell' als Thal; noch bin ich drob erschrocken,
Und die Erinnrung macht das Blut mir stocken.

An das Studium der antiken Philosophie und Wissenschaft knüpften sich in Italien besonders im 15. und 16. Jahrhundert selbständige philosophische Richtungen an, welche im Allgemeinen das Eigenthümliche haben, daß sie sich überwiegend nicht blos der Erkenntniß der Natur widmen, sondern in pantheistischer Weise die Gesammtheit des natürlichen Lebens für das Höchste, für das wahrhaft Göttliche ansehen. Das Interesse an der Natur erscheint bei diesen italienischen Philosophen und Physikern geradezu als ein religiöser Act. Sie bilden dadurch einen sehr entschiedenen Gegensatz gegen die Scholastik. Auch in der italienischen Poesie trat um dieselbe Zeit das Interesse an der Natur überwiegend hervor. Vor Allem war es Lorenz von Medicis, welcher mit besonderer Vorliebe ausgedehntere Naturschilderungen seinen Gedichten einflechtete.*) Allein es nahm diese dichterische Darstellung der Natur überwiegend die Form der Idylle an, und in dieser Form bleibt sie denn auch ein sehr beliebtes Thema in dem ganzen weiteren Verlauf der italienischen Poesie. Auch in den epischen Gedichten des 15. und 16. Jahrhunderts erhält die Naturschilderung eine weitere Ausdehnung. Es haben diese italienischen Epopöen das Eigenthümliche, daß sie das romantische Ritterthum zu einer Zeit zum Gegenstande der Dichtung machen, in welcher der Geist schon längst demselben entwachsen ist. Nur we-

*) S. Geschichte der italienischen Poesie von Ruth, Th. 2, S. 82 ff.

nige Dichter vermögen es, sich mit reflexionsloser Begeisterung diesem fremdartigen Stoffe hinzugeben; sie verhalten sich entweder elegisch oder satyrisch dazu. Auch die Naturschilderungen, welche wir in diesen Epopöen, besonders im Ariost und Tasso, finden, haben entschieden eine doppelte Färbung. Der Form nach klar und sicher, schweifen sie doch in das Wunderbare und Phantastische. Wie sehr die Dichter selbst den Naturschilderungen ihre Aufmerksamkeit zuwandten, sehen wir besonders an dem Bernardo Tasso, dem Vater des Torquato. Dieser hatte sich nämlich vorgenommen, alle hundert Gesänge seines Amadigi mit einer Schilderung des Sonnenaufgangs zu beginnen. In dieser Ausdehnung hat er diesen Einfall nicht durchgeführt; jedoch ist derselbe in mehreren Gesängen noch sichtbar.

Aus der italienischen Lyrik dieser Zeit hebt der Kosmos besonders hervor die kleineren Dichtungen des Bojardo und die späteren Stanzen der Vittoria Colonna. Bojardo ist besonders berühmt als epischer Dichter; er ist Verfasser des Orlando innamorato. Vittoria ist die Gemahlin des tapferen Ferrante d'Avalos, Marchese von Pescara. Ueber ihr Leben wie über ihre Dichtungen finden Sie interessante Notizen in dem Werke: Neue römische Briefe von einem Florentiner. (Leipzig 1844.) „Vittoria's Poesien — heißt es dort — sind mit sehr geringen Ausnahmen aus der Zeit, welche dem Tode Pescara's folgte, und wie sie fürder stets Wittwenkleider trug, so herrscht auch in ihren Dichtungen eine trübe Stimmung vor: Schmerz über den unersetzlichen Verlust, Trauer über die Verödung, wehmüthige Erinnerung an vergangenes Glück. Dabei aber, wenn ich so sagen darf, ein Schwelgen im Gedanken an die glänzenden Eigenschaften und glorreichen Thaten des Gatten, und ein Sichkräftigen am wärmenden Strahl dieser ihrer Sonne, wie sie d'Avalos nennt, deren Licht nicht Zeit, nicht Tod verdunkelt und die in voller Glorie zu schauen keine irdische Hülle mehr sie hindert. Was von früheren Poesien Vittoria's vorhanden war, zum Theil an ihren Gatten gerichtet, scheint mit Ausnahme eines Briefes nach der Ravennaschlacht, den man eine ächte Heroide nennen darf, verloren. Petrarca ist augenscheinlich Vorbild bei jenen Sonetten gewesen. Aber es ist keine weichliche Nachahmung; es ist nicht

alle Harmonie und Abwechslung, alle Zartheit und aller Schmelz des Trecentiſten, aber auch nicht ſeine phraſenreiche Künſtelei; es iſt ein kräftiger Geiſt, wenn gleich der eines Weibes. So iſt der erſte Theil der Dichtungen. Der zweite, meiſt religiöſen Inhalts, dürfte Vittoria's Ruhm bei weitem am ſicherſten begründen. Denn hier ſpricht ſich in wohllautenden Verſen eine tiefe Frömmigkeit aus, ein feſtes Gottvertrauen, eine nicht wankende Zuverſicht, eine frohe Hoffnung, ein inniges Durchdrungenſein von den Wahrheiten des Glaubens. So ſchön auch in den früheren Gedichten die Sprache iſt: in den ſpäteren erhebt ſie ſich mit dem Gegenſtande zu größerem Reichthum, höherem Schwunge, größerer Mannichfaltigkeit der Form, größerer Präciſion und Würde. In Vittoria's Dichtungen leben wir ihr Leben mit; in ihnen liegt der Kreislauf ihrer Empfindungen vollendet und abgeſchloſſen da." *)

Von den im Kosmos (S. 121) citirten Stanzen der Vittoria Colonna, wie von dem Sonette des Bojardo theile ich Ihnen Ueberſetzungen mit, welche ich der Güte des als claſſiſchen Ueberſetzers italieniſcher Dichtungen anerkannten Karl Witte verdanke.

Rimedi Vitt. Colonna Bergamo 1760. p. 71, 72.
„Quando miro la terra ornata e bella."

1. Seh ich die Erde ſchön und reich geſchmückt
Von tauſend bunten, würzigen Blumen prangen,
Die, wie der Sterne Gold vom Himmel blickt,
In aller Pracht der Farben aufgegangen;
Seh' ich des Waldes ſcheues Thier, beſtrickt
Von angebornem mächtigen Verlangen
Die Höhlen meiden und die ſchatt'gen Buchen
Und Nacht und Tag nach dem Gefährten ſuchen;

2. Seh' ich der Bäume vielbezweigte Glieder
Mit Blüthen angethan und jungem Grün,
Hör' ich der Vögel mannichfache Lieder,
Die lebensfrohen, ſüßen Melodien,
Und lauſch' ich dann dem ſanften Murmeln wieder,
Mit dem am Blumenſtrand die Bäche ziehn,
So daß in Lieb' entflammt gleich einer Braut
Entzückt ihr eignes Werk Natur beſchaut:

*) A. a. O. S. 320.

3. Dann ſag' ich bei mir ſelbſt: wie kurz von Dauer
Iſt doch des Erdenlebens Dämmerbild!
Jüngſt lag von Schnee bedeckt in kalter Trauer
Dies Thal, das jetzt ſo blüthenreich und mild;
Da war von düſtrer Winterluft, von grauer,
Des Firmamentes Herrlichkeit verhüllt,
Und dieſe Thiere, jetzt ſo keck und friſch,
Verbargen ſich in Felſen und Gebüſch.

4. Da hörte nicht von frühlingsgrünen Zweigen
Man bunter Vögel ſangesreiches Ach,
Des Nordwinds rauhes Wüthen hieß ſie ſchweigen,
Der dürrer Aeſte viel vom Baume brach,
Da mußten ſich dem Joch des Eiſes beugen
So waſſerreicher Strom als kleiner Bach,
Und was jetzt lebensfriſch und freudig prangt,
Das flechte damals wie zum Tod' erkrankt.

Bojardo. Son. 89. „Ombrosa selva, che il mio duolo ascolti".

O ſchattenreiche Wälder, die mein Klagen
So oft, von Seufzern unterbrochen, ſahn,
O lichte Sonne, die von ewger Bahn
Du meine Thränen ſchauſt ſeit manchen Tagen;

O bunte Vögel, ſcheues Wild, die Plagen,
Die mich zerfleiſchen, dürfen Euch nicht nahn,
O flücht'ger Bach, längs dem ich meinen Wahn
Zum öden Felſenthal ſchon oft getragen;

Ihr ſtete Zeugen meiner düſtren Sorgen,
Gebt jener Stolzen denn wahrhafte Kunde
Von meiner Qual, Euch iſt ſie nicht verborgen.

Doch, fruchtet Zeugniß wohl aus Eurem Munde?
Wenn täglich ſie mein herbes Leiden ſchaut
Und ſchauend nicht den eignen Augen traut.

In Bezug auf die portugieſiſche, ſpaniſche, franzöſiſche und engliſche Poeſie verſetzt uns der Kosmos ſogleich aus dem Mittelalter heraus in die neuere Zeit. Durch großartige Naturſchilderungen ausgezeichnet iſt vor Allem die Luſiade des Camoens. Das Hauptthema dieſes Epos — die Umſchiffung Afrikas und die Entdeckung des Seeweges nach Oſtindien durch Vasco da Gama — iſt ein durchaus modernes. Ein ſtörendes

Moment in den Naturſchilderungen des Camoens iſt die Einführung der antiken Mythologie. Sie zieht ſich durch das ganze Gedicht hindurch. Camoens ſelbſt erklärt ſich hierüber gegen den Schluß des Epos.*) Er legt dieſe Erklärung der Tethys in den Mund, welche den Gama auf einen hohen Berg führt, um ihm die Geheimniſſe des Weltbaues und der Planeten Lauf zu enthüllen. Um die Weltkugel, welche Gama erblickt, legt ſich ein glänzender Lichtkreis,

wo der Frieden ſprießet
Den nur des Guten reine Seele findet,
Und nie ein Andrer faſſet und erreichet
Und dem kein Loos der ganzen Erde gleichet.

Hier ſind die wahrhaft Göttlichen zu finden,
Wenn ich, Saturn und Janus und die Horen
Und Zeus und Juno und die Andern ſchwinden,
Die Menſchenwahn und Blindheit nur geboren.
Wir dienen nur, dem Liebe zu verbinden
Noch höhre Luſt, und werden wir erkoren
Zu größrem Lob, ſo gebet Ihr dem Reigen
Der Sterne unſre Namen noch zu eigen.

Wir können es dem Camoens unmöglich zugeſtehen, daß durch Einführung der antiken Götter die Dichtung an Reiz gewinne. Sie iſt vielmehr entſchieden ein leerer Schmuck, eine Redeform, welche uns zumal in den Naturſchilderungen in eine Anſchauungsweiſe verſetzt, in der gerade durch die Perſonification der Naturgeſtalten dieſe ſelbſt in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit nicht gehoben, ſondern verdeckt werden.

Vor Allem epochemachend in der poetiſchen Naturmalerei ſind die Jahreszeiten von Jacob Thomſon. Sie erſchienen vollſtändig zuerſt 1730. In England wird dieſes Gedicht durchweg als claſſiſches anerkannt, und noch gegenwärtig mit dem größten Intereſſe geleſen. Auf die deutſche Poeſie war daſſelbe von ſehr bedeutendem Einfluß. Es wurde zuerſt überſetzt von Brockes 1745. Brockes ſelbſt iſt jedoch nicht erſt durch Thomſons Jahreszeiten zu ſeinen Naturſchilderungen angeregt, indem die erſten Bände ſeines irdiſchen Vergnügens in Gott, das wir ſogleich noch näher kennen lernen werden, ſchon früher

*) Im letzten Geſange Str. 82.

erschienen. Am entschiedensten abhängig von Thomson ist Kleist in seinem Frühling. Thomsons Jahreszeiten sind zunächst überwiegend descriptiv. Wenn auch Thomson sich nicht so ins Specielle verliert, als Brockes, so geht er doch vielfach über die Grenzen hinaus, welche die Poesie durch ihre specifische Form sich nothwendig in der Beschreibung stecken muß. Mit dieser beschreibenden Tendenz verbindet sich bei Thomson vor Allem die religiöse. Wie das ganze Gedicht mit einem Hymnus auf Gott schließt, so sind lyrisch-religiöse Ergüsse, auch moralische Betrachtungen vielfach dem Gedichte eingeflochten. Außerdem aber weiß Thomson seine Naturschilderungen zu beleben durch Episoden mancherlei Art. Er sieht in der Natur immer zugleich den Schauplatz der menschlichen Thätigkeit, auch des menschlichen Leidens, des menschlichen Schicksals, und damit eröffnet sich ihm nach den verschiedensten Seiten hin die Aussicht in die geistige Welt. Zum Theil hängen diese Episoden, so künstlerischen Werth sie für sich selbst auch haben mögen, nur sehr äußerlich mit den Naturschilderungen selbst zusammen. Vortrefflich sind besonders einzelne idyllische Gemälde. Berühmt und in England sehr beliebt ist der dem Sommer eingeschaltete Hymnus auf England, zu welchem den Dichter das Anschauen Londons und seiner Umgebung begeistert. Von neueren deutschen Uebersetzungen Thomsons sind die besten von Schmithenner (1821) und von Soltau (1823); die letztere giebt das Original nicht vollständig, sondern läßt besonders die Episoden heraus, welche durch specielle Beziehung auf England für den deutschen Leser von geringerem Interesse sind.

Sechszehnter Brief.

Die poetische Auffassung der Natur in der neueren Zeit.

Ich wende mich zum Schluß unserer Betrachtung noch einmal auf die deutsche Poesie zurück, um es zu versuchen, die poetische Auffassung der Natur bis auf die Gegenwart

herauf zu verfolgen. Nothwendig prägt sich der allgemeine historische Verlauf der Poesie in der poetischen Darstellung der Natur ab; — eben hierauf hinzuweisen, die wesentlichen Formen und Richtungen hervorzuheben, in welchen sich in dieser Beziehung die deutsche Poesie bewegt hat, wird meine Aufgabe sein.

Man pflegt die Geschichte der neueren Poesie mit **Opitz**, dem Haupte der ersten schlesischen Schule, zu beginnen. Es sind die Dichtungen dieser schlesischen Schule überwiegend Studien in der poetischen Form. Eben hierin besteht auch ihre historische Bedeutung. Der innere poetische Gehalt ist ein äußerst kärglicher. Die Dichter formiren ihre Poesien ohne Begeisterung, ohne ernste, gemüthliche Betheiligung. Diese Dürftigkeit, Leblosigkeit, diesen Formalismus finden wir auch in ihren Naturschilderungen. Die Natur wird mannichfach zur äußeren Staffage benutzt; sie bietet Gelegenheit für poetische Bilder und Anschauungen; allein der Dichter zeigt kein weiteres Interesse für ihre Schönheit, er ist nicht davon ergriffen, er achtet sie nicht um ihrer selbst willen. In der zweiten schlesischen Schule, deren Häupter Hoffmannswaldau und Lohenstein, tritt das überwiegende Interesse an der äußeren poetischen Form, das Suchen nach rhetorischen, effectvollen Wendungen, nach glänzenden Prädicaten u. s. w. in extremer Weise hervor; es wird zum hohlen Pathos, zur leeren, bombastischen Phraseologie. Auch die Naturschilderungen haben diese widerwärtige Gestalt. So dichtet z. B. Lohenstein:

Ja selbst die Zeit wird Braut, die Blumengöttin schmücket
Ihr selbst das Brautgewand, und ihre Kunsthand sticket
Der Tellus grünen Rock mit frischem Rosenschnee
Und weißen Lilien aus. Hier wächset fetter Klee
Auf Hyblens Marmelbrust, dort bücken die Narcissen
Sich zu den Tulpen hin, einander recht zu küssen.
Hier schmelzt das Thränensalz vom rauchen Hyacinth,
Wo die Krystallenbach aus hellen Klippen rinnt,
Voll Lust sein herbes Leid darinnen zu bespiegeln.
Indessen feuchtet dort mit den bethauten Flügeln
Der zuckersüße West die Wiese, die fast lechst.
Das weißbeperlte Gras, das in den Thälern wächst,
Bekränzt der Sternen-Thau. Die Wälder werden düstern,
Nun sich der Wurzeln Saft den Aesten will verschwistern;

Das laute Flügelvolk, das ſtumme Waſſerheer,
Ja ſelbſt der kluge Menſch, und was Luft, Erd und Meer
Beſeeltes in ſich hat, wird gleichſam jung und rege.

Eine innige, wahrhaft poetiſche Begeiſterung finden wir zur Zeit der ſchleſiſchen Schule faſt nur in der religiöſen Lyrik. So vor Allem bei Paul Gerhard. Hier werden nicht poetiſche Phraſen geſchickt zuſammengeſtellt, ſondern es iſt der volle Ernſt des religiöſen Gemüths, das tiefſte innere Ergriffenſein, welches ſich poetiſch ausſpricht. Auch wo Paul Gerhard ſich zur Natur hinwendet, zeigt er dieſelbe innige Empfindung; natürlich wird dieſe immer durch die religiöſe Bewegung des Gemüths getragen. Ich erinnere an die beiden Abendlieder: „Der Tag mit ſeinem Lichte", und „Nun ruhen alle Wälder"; dann aber vor Allem an den Sommergeſang: „Geh aus mein Herz und ſuche Freud".*)

1. Geh aus mein Herz und ſuche Freud
in dieſer lieben Sommerzeit
an deines Gottes Gaben;
ſchau an der ſchönen Gärten Zier,
und ſiehe wie ſie mir und dir
ſich aufgeſchmücket haben.

2. Die Bäume ſtehen voller Laub,
das Erdreich decket ſeinen Staub
mit einem grünen Kleide.
Narziſſus und die Tulipan,
die ziehen ſich viel ſchöner an
als Solomonis Seide.

3. Die Lerche ſchwingt ſich in die Luft,
das Täublein fleucht aus ſeiner Kluft
und macht ſich in die Wälder,
die hochbegabte Nachtigall
ergötzt und füllt mit ihrem Schall
Berg, Hügel, Thal und Felder.

4. Die Glucke führt ihr Völklein aus,
der Storch baut und bewohnt ſein Haus,
das Schwälblein ſpeiſt ihr' Jungen,
der ſchnelle Hirſch, das leichte Reh
iſt froh, und kommt aus ſeiner Höh
ins tiefe Gras geſprungen.

*) In der Ausgabe v. Wackernagel Nr. 101, 102 u. 103.

5. Die Bächlein rauſchen in dem Sand,
und malen ſich und ihren Rand
mit ſchattenreichen Myrthen,
die Wieſen liegen hart dabei,
und klingen ganz von Luſtgeſchrei
der Schaaf und ihrer Hirten.

6. Die unverdroßne Bienenſchaar
zeucht hin und her, ſucht hier und dar
ihr' edle Honigſpeiſe,
des ſüßen Weinſtocks ſtarker Saft
kriegt täglich neue Stärk und Kraft
in ſeinem ſchwachen Reiſe.

7. Der Weizen wächſet mit Gewalt,
darüber jauchzet jung und alt,
und rühmt die große Güte
des, der ſo überflüſſig labt,
und mit ſo manchem Gut begabt
das menſchliche Gemüthe.

8. Ich ſelbſten kann und mag nicht ruhn,
des großen Gottes großes Thun
erweckt mir alle Sinnen:
ich ſinge mit, wenn alles ſingt,
und laſſe, was dem Höchſten klingt,
aus meinem Herzen rinnen.

Dieſer irdiſchen Schönheit ſtellt aber der Dichter in den folgenden Strophen die himmliſche Herrlichkeit gegenüber. „Welch hohe Luſt, welch heller Schein, wird wohl in Chriſti Garten ſein!" Nach dieſer himmliſchen Herrlichkeit ſehnt ſich der Dichter; er möchte heraus aus „dieſes Leibes Joch", um vor Gottes Thron nach der Engel Weiſe tauſend ſchöne Pſalmen zu ſingen.

Einen Gegenſatz zu Gerhard, trotz der mannichfachen Verwandtſchaft mit ihm, bildet Friedrich von Spee. Dieſer iſt eifriger Katholik; die Innigkeit des religiöſen Gefühls wie den lebendigen Ausdruck deſſelben theilt er mit Gerhard; allein ſeine Dichtungen athmen ſtatt der proteſtantiſchen Einfachheit eine ſchwärmeriſche Myſtik. In ſeiner „Trutznachtigall" verbindet ſich mit der inbrünſtigen, ſchwärmeriſchen Liebe zum Heiland ein inniges Naturgefühl, welches in den verſchiedenſten Wendungen die religiöſen Anſchauungen und Gleichniſſe begleitet.

Die tändelnde Form und die Zusammenstellung der Liebe zu Jesus mit der Schilderung des Frühlings und Sommers erinnert vielfach an das Minnelied. Auch treten vorzugsweise die Gestalten der Minnelieder wieder auf, obwohl der Kreis der Naturanschauungen entschieden ein weiterer ist. Zu verweisen wäre besonders auf den „Eingang zu diesem Büchlein, Trutz-Nachtigall genannt"; dann auf die Gedichte: „Die Gesponß Jesu spielet im Wald mit einem Echo", „Liebgesang der Gesponß Jesu, im Anfang der Sommerzeit", „Lob Gottes aus Beschreibung der fröhlichen Sommerzeit", u. A. Der „Eingang zu diesem Büchlein" beginnt mit folgenden Strophen:

1. Wann Morgenroth sich zieret
Mit zartem Rosenglanz,
Und sittsam sich verlieret
Der nächtlich' Sternenglanz:
Gleich lüstet mich spazieren
In grünen Lorbeerwald,
Allda dann musiciren
Die Pfleistein mannigfalt.

2. Die flügelreiche Schaaren,
Das Federbüschlein zart,
In süßem Sang erfahren,
Noch Kunst noch Athem spart;
Mit Schnäblein wohl geschliffen
Erklingen s' wunderfein
Und frisch in Lüften schiffen
Mit leichten Rüderlein.

Die hohle Phrasenpoesie der zweiten schlesischen Schule rief zunächst die Kritik und Satyre hervor. Unmittelbar an diese aber knüpften sich die Versuche an, die Poesie nicht blos von ihren hohlen Formen zu befreien, sondern ihr auch einen neuen entsprechenden Stoff zu geben. Unter den Dichtern, welche diesen Stoff in der Natur suchten, steht oben an Barthold Heinrich Brockes († 1747). Sein irdisches Vergnügen in Gott umfaßt neun Bände. Einen Auszug aus den ersten fünf Theilen veranstaltete noch zu Lebzeiten des Verfassers Hagedorn. In Brockes erscheint die Natur als der hauptsächlichste, würdigste Gegenstand der Poesie. Er faßt die Na-

tur in allen ihren Gestaltungen und nach den verschiedensten Gesichtspunkten. Er schildert die Jahres- und Tageszeiten, die Elemente und deren verschiedene Processe, die fünf Sinne, die Pflanzen und Thiere, so viel sich nur seiner Beobachtung darboten. Dem Feuer widmete er 138 achtzeilige Strophen, der Luft 79, dem Wasser 78, der Erde 74. Die fünf Sinne erhalten 158 achtzeilige Strophen, werden aber außerdem noch in besonderen Gedichten wiederholt nach ihren eigenthümlichen Fähigkeiten und Genüssen beschrieben. Ebenso das Gewitter, der Regen, die Stille nach dem Gewitter, der Wolken- und Lufthimmel, sogar „das neblichte und schlackrige Wetter". Die Rose, die Kaiserkrone, die Muscathyacinthe, die Traubenhyacinthe, die Aurikel, blühende Pfirschen und Aprikosen, der Kürbis, die Weinrebe u. A., erhalten ihren besonderen Gesang; ebenso der Kuckuk, der Frosch, der Mops, das Eulchen, das Federvieh, der Goldkäfer, die Nachtigall, der Roßkäfer u. s. w. Ueber den „blankenburgischen Marmor", und über den „Tockayer Wein" finden wir Hirtengedichte.

Schon in der Bezeichnung: irdisches Vergnügen in Gott, liegt es, daß es dem Brockes um beide Momente gleich sehr zu thun ist, um den Genuß an der Herrlichkeit der Welt und um die Erweckung religiöser Gefühle. Ueberall sieht er die Weisheit, die Allmacht und Güte Gottes: jedes Blatt, jeder Thautropfen, jeder Wurm fordert ihn auf, an Gott zu denken und seine unergründliche Weisheit zu bewundern. Alles, was Leben und Stimme hat, preist laut diese Weisheit und er will nicht stumm bleiben in diesem allgemeinen Jubel.

Hier flötet, lockt und singet,
Dort zwitschert, schläget, ruft und pfeift
Der Vögel schnelle Schaar, wenn sie bald fliegt, bald läuft,
Durch Laub und Blätter schlupft, vom Zweig' auf Zweige springet,
Die Hälse dreht, die Köpfchen rührt,
Vom Sehen nimmer satt, sich wundert, sich ergetzet,
Und, durch des Frühlings Pracht, fast aus sich selbst gesetzet,
Dem großen Schöpfer dankt, und lieblich jubilirt.
Dort steigt die gurgelnde, gehaubte muntre Lerche
Lobsingend in die Luft;
Mich deucht, daß ich derselben Chöre,
Wie folget, fröhlich singen höre:

Aria.

Da wir allhier
Des Frühlings Zier
In ſüßer Lieblichkeit verſpüren;
So wollen wir,
O Schöpfer, dir
Zu Ehren lieblich muſiciren.
Meine Kehle ſoll ſich rühren:
Dir zum Ruhm zu jubiliren,
Zwitſchr' und ſing' ich für und für.

Der Kuckuk „ſchreit und ruft: Guck! guck! des Frühlings Pracht! Guck, in der ſchönen Welt des großen Schöpfers Macht mit froher Andacht an!" Der Froſch ruft: „Merk' es! Merk's."

Ich will, biſt du gleich noch ſo klein,
Beredter Froſch, dein aufmerkſamer Hörer,
Du ſollſt, ſo oft du rufſt, mein Lehrer,
Dein Merk's ſoll meine Lehre ſein.

Brockes iſt empört über die Unempfindlichkeit der Menſchen, welche ſtumm und gefühllos in der Welt dahin leben, ohne von dem Glanz und dem Reichthum ihrer Wunder zur Freude und Andacht aufgerüttelt zu werden. Alle fünf Sinne ſoll der Menſch öffnen; denn jeder hat ſeinen eigenthümlichen Werth, ſeinen beſonderen Kreis von Genüſſen. Eben dieſer allſeitige, frohe, unbefangene Genuß an der Schönheit der Wel verträgt ſich alſo nach Brockes ſehr wohl mit der religiöſen Naturbetrachtung. Gerade darin zeigt ſich die unendliche Güte und Herrlichkeit Gottes, daß auch die Natur voll der göttlichen Wunder iſt; daß ſie der Menſch ſieht, hört, riecht, ſchmeckt, daß er alſo ſeine Sinne nicht zu ertödten, ſondern zu ſchärfen und auszubilden hat, um ſie vollſtändig zu umfaſſen. Obwohl daher Brockes zuletzt immer auf Gott zurückkommt, ſo verweilt er doch, ſeines Reſultats ein für alle Mal ſicher, mit der größten Behaglichkeit bei der Beobachtung des Einzelnen. Bisweilen zieht er aus der natürlichen Erſcheinung ausdrücklich eine religiöſe oder moraliſche Lehre. So ſind ihm z. B. die kleinen Blumen „ein Fürbild ſicherer Niedrigkeit." In dem Gedichte über die Kaiſerkrone heißt es zum Schluß:

Der bitterſüßliche Geruch,
So aus der Kaiſerkrone quillt,
Iſt ein mit Lehr' erfülltes Bild,
„Daß auch der allerhöchſte Stand,
Mit Bitterkeit oft angefüllt."

Auf dieſer Blumen Kronen-Spitzen
Sieht man ein Büſchel Gras nicht ohn' Bedeutung ſitzen.
„Ach dächten doch die Großen dieſer Erde
Bei dieſer Blum' an ihre Flüchtigkeit
Und daß auch Gras nach kurzer Zeit
Gekrönte Häupter decken werde."

Vor Allem aber ſieht Brockes in dem zweckmäßigen Verhalten der Naturerſcheinungen zu einander die allgegenwärtige göttliche Weisheit. Dann aber wirft er auch alle dieſe Reflexionen fort; er beſchreibt eine Erſcheinung bis ins Kleinſte, verfolgt ſie in allen ihren Veränderungen, und eben dieſe Fülle, dieſer Reichthum von unterſchiedenen Formen iſt ihm ſchon als ſolcher ein Spiegel der göttlichen Weisheit. So beſchreibt er die Aprikoſen-Blüthe:

Die Blumen laſſen durch die Spitzen,
Da, wo ſie an dem Kelch vereinet ſitzen,
Ein ſternenförmiges, ein grünlich Blümchen ſehn,
In deſſen Mitte ſich von kleinen Stangen
Ein netter Cirkel zeigt, worauf ſo zart als ſchön
Mit einem dünnen Staub bedeckte Zähne hangen,
Die durch den allerkleinſten Wind
Verwunderlich beweglich ſind,
Aus deren Mitte denn noch eine ſteiget,
Die, als ein Mittelpunkt der zarten Frucht, ſich zeiget.
O wunderbar Gewebe der Natur!
Wer dich mit menſchlichem Gemüth,
Und nicht mit vieh'ſchen Augen ſieht;
Der kann die Allmacht-volle Spur
Von einem ew'gen Wunder-Weſen
Auf deinen Blättern deutlich leſen.
Demnach ſei dir, mein Herz, forthin jedwede Blüthe
Ein kleines lehrreich' Buch von Gottes Macht und Güte!

Beſchreibende und religiöſe Tendenz gehen alſo bei Brockes Hand in Hand. Man kann nicht minutiöſer beſchreiben, als es Brockes thut. Schon dadurch aber erhalten ſeine Gedichte theilweiſe einen didaktiſchen Charakter; ſie ſind gereimte

Beschreibungen zur Botanik und Zoologie. Bisweilen geht aber Brockes noch weiter. Er beschreibt nicht blos, was sich als Gegenstand für die sinnliche Anschauung darbietet, sondern was Resultat der experimentirenden Beobachtung ist. Hier tritt die didaktische Tendenz ganz kahl heraus. So besonders in den Gedichten über die Elemente.

Alle Luft, die uns umschränket,
Und den Erdenkreis umfaßt,
Da sie stets sich abwärts senket,
Drückt sich selbst durch eigne Last.
Daher wird durch ihr Gewichte
Unsre niedre Luft so dichte,
Daß sie leicht die oben trägt,
Der sie sich zum Grunde legt.

Wenn nun durch diese minutiöse Beschreibung und Didaktik der poetische Werth der Gedichte vollkommen verloren geht, so ist doch auch anzuerkennen, daß dem Brockes zu Zeiten der Ausdruck der innigsten Freude an der Schönheit der Natur vortrefflich gelingt. Sein Interesse ist so intensiv, so frisch, so unersättlich, so frei von aller Phantastik und gemachten Sentimentalität, daß, wenn man den Dichter auch nicht mehr durch sein ganzes irdisches Vergnügen in Gott folgen mag, man doch sehr wohl begreifen kann, wie er zu seiner Zeit die allgemeinste Theilnahme erregen mußte.

Unter den naturbeschreibenden Gedichten dieser Zeit sind die ausgedehntesten und bedeutendsten die Alpen von Haller und der Frühling von Kleist. Die Alpen erschienen, als Brockes noch in voller Thätigkeit war, Kleist's Frühling zwei Jahre nach dem Tode des Brockes. Entschieden geht Haller in seinen Schilderungen nicht so ins Specielle als Brockes. Auch verbindet sich bei ihm mit der Naturschilderung das weitere Interesse, das Leben der Alpenbewohner zu zeichnen, und als unverdorbenes, kräftiges, einfaches dem Stadtleben gegenüber zu stellen. Kleist's Dichtung dagegen zeigt schon vielmehr den elegisch sentimentalen Ton, welcher später, besonders durch Klopstock angeregt, die Naturschilderungen beseelte.

Von durchgreifendem Einfluß auf diese ganze descriptive Richtung der Poesie war Lessing. In seinen eigenen Dichtungen schenkt Lessing der Natur so gut wie gar kein Interesse. Wie sehr er aber aus ästhetischen Gründen die Naturmalerei als

dem Weſen der Poeſie widerſprechend verwarf, ſehen wir aus ſeinem Laokoon. Beſonders gehört hierher der XVI. Abſchnitt. Ich will — ſagt Leſſing hier — die Sache aus ihren erſten Gründen herleiten. Ich ſchließe ſo. Wenn es wahr iſt, daß die Malerei zu ihren Nachahmungen ganz andere Mittel oder Zeichen gebraucht als die Poeſie; jene nämlich Figuren und Farben in dem Raume, dieſe aber articulirte Töne in der Zeit, wenn unſtreitig die Zeichen ein bequemes Verhältniß zu dem Bezeichneten haben müſſen: ſo können neben einander geordnete Zeichen auch nur Gegenſtände, die neben einander, oder deren Theile neben einander exiſtiren, auf einander folgende Zeichen aber auch nur Gegenſtände ausdrücken, die auf einander, oder deren Theile auf einander folgen. Gegenſtände, die neben einander, oder deren Theile neben einander exiſtiren, heißen Körper. Folglich ſind Körper mit ihren ſichtbaren Eigenſchaften die eigentlichen Gegenſtände der Malerei. Gegenſtände, die auf einander, oder deren Theile auf einander folgen, heißen überhaupt Handlungen. Folglich ſind Handlungen der eigentliche Gegenſtand der Poeſie. Doch alle Körper exiſtiren nicht allein in dem Raume, ſondern auch in der Zeit. Sie dauern fort, und können in jedem Augenblick ihrer Dauer anders erſcheinen und in anderer Verbindung ſtehen. Jede dieſer augenblicklichen Erſcheinungen und Verbindungen iſt die Wirkung einer vorhergehenden und kann die Urſache einer folgenden, und ſonach gleichſam das Centrum einer Handlung ſein. Folglich kann die Malerei auch Handlungen nachahmen, aber nur andeutungsweiſe durch Körper. Auf der andern Seite können Handlungen nicht für ſich ſelbſt beſtehen, ſondern müſſen gewiſſen Weſen anhängen. Inſofern nun dieſe Weſen Körper ſind, oder als Körper betrachtet werden, ſchildert die Poeſie auch Körper, aber nur andeutungsweiſe durch Handlungen. Die Malerei kann in ihren coexiſtirenden Compoſitionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nützen, und muß daher den prägnanteſten wählen, aus welchem das Vorhergehende und Folgende am begreiflichſten wird. Ebenſo kann auch die Poeſie in ihren fortſchreitenden Nachahmungen nur eine einzige Eigenſchaft der Körper nützen, und muß daher diejenige wählen, welche das ſinnlichſte Bild des Körpers von der Seite erweckt, von welcher ſie ihn braucht. Hieraus fließt

die Regel von der Einheit der maleriſchen Beiwörter und der Sparſamkeit in den Schilderungen körperlicher Gegenſtände*). Leſſing weiſt zur Beſtätigung dieſer Reflexionen beſonders auf die Praxis Homers hin. Um ruhende Gegenſtände zu zeichnen, giebt er nur wenige Prädicate; kommt es ihm aber auf ein vollſtändigeres Gemälde an, ſo verſetzt er den Gegenſtand in Bewegung und Handlung, er beſchreibt, wie er entſtanden, wie er verfertigt wurde u. ſ. w. Ferner aber erinnert Leſſing an den Unterſchied zwiſchen Proſa und Poeſie. „Der Proſaiker mag es immerhin verſuchen, einen Gegenſtand ins Specielle ſo anſchaulich wie möglich zu beſchreiben; der Poet will aber nicht blos verſtändlich, klar, deutlich ſein, ſondern er will die Ideen, die er in uns erweckt, ſo lebhaft machen, daß wir in der Geſchwindigkeit die wahren ſinnlichen Eindrücke ihrer Gegenſtände zu empfinden glauben, und in dieſem Augenblicke der Täuſchung uns der Mittel, die er dazu anwendet, ſeiner Worte bewußt zu ſein aufhören.“ Indem nun der Dichter genöthigt iſt, uns den Gegenſtand, den wir mit den Augen mit Einem Male überſehen, nach und nach vorzuführen, ſo kann es ihm, auch wenn er noch ſo genau und ſpeciell ſchildert, unmöglich gelingen, den Totaleindruck des Ganzen zu erwecken. Leſſing führt zum Beweiſe eine Beſchreibung aus Hallers Alpen an. So ſehr dieſe auch ein Meiſterſtück in ihrer Art ſein mag, ſie giebt dennoch kein lebendiges Bild des Ganzen, ſie bleibt „unendlich unter dem zurück, was Linien und Farben auf der Fläche ausdrücken können.“

„Ausführliche Gemälde körperlicher Gegenſtände ſind daher, ohne den oben erwähnten homeriſchen Kunſtgriff, das Coexiſtirende derſelben in ein wirkliches Succeſſives zu verwandeln, jederzeit von den feinſten Richtern für ein froſtiges Spielwerk erkannt worden, zu welchem wenig oder gar kein Genie gehört. Wenn der poetiſche Stümper, ſagt Horaz, nicht weiter kann, ſo fängt er an, einen Hain, einen Altar, einen durch anmuthige Fluren ſich ſchlängelnden Bach, einen rauſchenden Strom, einen Regenbogen zu malen. Der männliche Pope ſah auf die maleriſchen Verſuche ſeiner poetiſchen Kindheit mit großer Gering-

*) Leſſings Werke von Lachmann. 6. Bd. 463.

ſchätzung zurück. Er verlangte ausdrücklich, daß, wer den Namen eines Dichters nicht unwürdig führen wolle, der Schilderungsſucht ſo früh wie möglich entſagen müſſe, und erklärte ein blos malendes Gedicht für ein Gaſtgebot auf lauter Brühen. Von dem Herrn v. Kleiſt kann ich verſichern, daß er ſich auf ſeinen Frühling das Wenigſte einbildete. Hätte er länger gelebt, ſo würde er ihm eine ganz andere Geſtalt gegeben haben. Er dachte darauf, einen Plan hinein zu legen, und ſann auf Mittel, wie er die Menge von Bildern, die er aus dem unendlichen Raume der verjüngten Schöpfung, auf Gerathewohl, bald hier bald da, geriſſen zu haben ſchien, in natürlicher Ordnung vor ſeinen Augen entſtehen und auf einander folgen laſſen wolle. Er würde zugleich das gethan haben, was Marmontel, ohne Zweifel mit auf Veranlaſſung ſeiner Eklogen, mehreren deutſchen Dichtern gerathen hat: er würde aus einer mit Empfindungen nur ſparſam durchwebten Reihe von Bildern, eine mit Bildern nur ſparſam durchflochtene Folge von Empfindungen gemacht haben."

Bedürfen auch dieſe Reflexionen Leſſings noch mancherlei Zuſätze und näherer Beſtimmungen, ſo iſt doch die Hauptſache, auf die es hier ankam, unzweifelhaft richtig. Auch die ſpeciellſten poetiſchen Beſchreibungen geben nie ein ſo beſtimmtes, anſchauliches Bild als eine gemalte Landſchaft; der Verſuch, ein ſolches hervorzubringen, alle Lücken der Zeichnung auszufüllen, wird nothwendig langweilig. Die poetiſche Kunſt beſteht hier weſentlich darin, die charakteriſtiſchen Züge ſo prägnant hervorzuheben, daß es der Phantaſie möglich wird, die weitere Ausführung des Bildes durch eigene freie Production zu vollenden.

Was Leſſing aus kritiſchen Principien verlangte, nämlich ſtatt die Natur zu beſchreiben, den inneren Proceß der Empfindung darzuſtellen, welcher ſich an die Erſcheinungen der Natur anlegt, dies brachte die ganze Bewegung des Geiſtes weſentlich mit ſich. Es tritt uns dieſe neue Wendung der Poeſie, auch in Bezug auf die dichteriſche Auffaſſung der Natur, in ihrer ganzen Tiefe und Energie entgegen in Klopſtock. Ich erinnere beſonders an „die Frühlingsfeier."

1. Nicht in den Ozean der Welten alle
Will ich mich stürzen! schweben nicht,
Wo die ersten Erschaffenen, die Jubelchöre der Söhne des Lichts,
Anbeten, tief anbeten! und in Entzückung vergehen!

2. Nur an den Tropfen am Eimer,
Um die Erde nur, will ich schweben und anbeten!
Halleluja! Halleluja! Der Tropfen am Eimer
Rann aus der Hand des Allmächtigen auch!

14. Lüfte, die um mich wehn, und sanfte Kühlung
Auf mein glühendes Angesicht hauchen,
Euch, wunderbare Lüfte,
Sandte der Herr? der Unendliche?

15. Und jetzt werden sie still, kaum athmen sie.
Die Morgensonne wird schwül!
Wolken strömen herauf!
Sichtbar ist der kommt der Ewige!

16. Nun schweben und rauschen und wirbeln die Winde!
Wie beugt sich der Wald! wie hebt sich der Strom!
Sichtbar wie du es Sterblichen sein kannst,
Ja, das bist du, sichtbar, Unendlicher!

17. Der Wald neigt sich, der Strom fliehet, und ich
Falle nicht auf mein Angesicht?
Herr! Herr! Gott! barmherzig und gnädig!
Du Naher! — erbarme dich meiner! u. s. w.

Ferner an „den Zürchersee."

1. Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den großen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

2. Von des schimmernden Sees Traubengestaden her,
Oder, flohest du schon wieder zum Himmel auf,
Komm in röthendem Strahle
Auf dem Flügel der Abendluft,

3. Komm, und lehre mein Lied jugendlich heiter sein,
Süße Freude, wie du! gleich dem beseelteren
Schnellen Jauchzen des Jünglings,
Sanft, der fühlenden Fanny gleich.

4. Schon lag hinter uns weit Uto, an dessen Fuß
Zürch in ruhigem Thal freie Bewohner nährt;
Schon war manches Gebirge
Voll von Reben vorbeigeflohn.

5. Jetzt entwölkte sich fern silberner Alpen Höh,
Und der Jünglinge Herz schlug schon empfindender,
Schon verrieth es beredter
Sich der schönen Begleiterin.

6. Jetzt empfing uns die Au in die beschattenden
Kühlen Arme des Walds, welcher die Insel krönt;
Da, da kamst du, Freude!
Volles Maaßes auf uns herab!

7. Göttin Freude! du selbst! dich, wir empfanden dich!
Ja, du wareſt es selbst, Schwester der Menschlichkeit,
Deiner Unschuld Gespielin,
Die sich über uns ganz ergoß!

8. Süß ist, fröhlicher Lenz, deiner Begeisterung Hauch,
Wenn die Flur dich gebiert, wenn sich dein Odem sanft
In der Jünglinge Herzen,
Und die Herzen der Mädchen gießt.

9. Ach du machst das Gefühl siegend, es steigt durch dich
Jede blühende Brust schöner, und bebender,
Lauter redet der Liebe
Nun entzauberter Mund durch dich! u. s. w.

Der gewaltige, specifische Unterschied dieser Dichtungen von der Naturmalerei des Brockes dringt sich ohne Weiteres auf. In Klopstock ist es die ganze Macht der subjectiven Empfindung und Begeisterung, welche sich in der Dichtung darstellt. Kein Bild wird entworfen und für sich ausgeführt, ohne daß das innerliche Ergriffensein des Anschauenden ausdrücklich ausgesprochen wäre. Kein Wort dient der bloßen Beschreibung; Alles ist Ausdruck der subjectiven Freude, der Trauer, der Wehmuth, der Andacht. Schiller hat in seiner Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung die Poesie Klopstocks auf das Treffendste charakterisirt. Er nennt hier den Klopstock einen *musikalischen* Dichter. „Ich sage musikalischen, um hier an die doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nämlich die Poesie entweder einen bestimmten *Gegenstand* nachahmt, wie die bildenden Künste thun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, blos einen bestimmten *Zustand des Gemüths* hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nöthig zu ha-

ben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht blos auf dasjenige, was in der Poesie wirklich und der Materie nach Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effecte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Object zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter." Schiller erkennt ferner an, daß Klopstock bisweilen wohl den Gegenstand mit treffender Wahrheit und schöner Umgrenzung darstelle, aber seine Stärke liege hierin sicherlich nicht. Ohne Zweifel hat Schiller vollkommen Recht. Die innere Bewegung des Gemüths, der lyrische, sentimentale Erguß überwiegt in Klopstocks Poesien so sehr, daß in der Regel der Gegenstand, auf welchen sich diese Bewegung bezieht, nur in sehr unbestimmten, schwankenden Umrissen gezeichnet wird. Die innere Erregtheit ist so unruhig, so schrankenlos, so ins Unabsehbare sich ausdehnend, daß die bestimmten Formen des Gegenstandes darin verwischt und verflüchtigt werden.

In dem weiteren Verlauf der deutschen Poesie sehen wir nun in Bezug auf die poetische Behandlung der Natur einmal die innere Bewegung des Gemüths nach allen ihren Momenten hin sich entfalten. Hiermit verbindet sich aber zugleich das Bestreben, dieser inneren Bewegung auch zur bestimmten Anschauung zu verhelfen, also die musikalische Dichtung mit der plastischen zu verschmelzen. Diese beiden Tendenzen sind es, welche in den verschiedensten Formen und Combinationen sich darstellen, mit dem Ueberwiegen des einen oder des anderen Elements, oder in wirklich künstlerischer Harmonie. Ebenso vollständig wie in der Zeit des Brockes alle Erscheinungen der Natur poetisch beschrieben wurden, ebenso vollständig werden nun alle Stimmungen und inneren Erregungen geschildert, welche das Anschauen der Natur im Subjecte erweckt. Und ebenso wie Brockes ins Kleinliche verfiel, so verfällt auch die sentimentale Dichtung in eine süßliche Empfindelei, die an die geringfügigste, untergeordnetste Gestalt der Natur ihr Herz hängt, jeden Grashalm, jeden Thautropfen mit Zärtlichkeit umfaßt, im Anschauen jedes Wurmes schwelgt. Auch geht aus dieser sentimentalen Naturbetrachtung ebenfalls wieder eine sehr ausgedehnte Natur-

malerei hervor, welche jedoch von der früheren ſich immer dadurch unterſcheidet, daß ſie die innerliche Stimmung des Subjects in das Gemälde hineinlegt. Vor Allem beliebt waren die Naturſchilderungen des Matthiſſon und des Salis. Matthiſſons Gedichte ſind oft nichts Anderes als reine Naturgemälde; ſie ſetzen die Bilder der Natur an einander, ohne daß die Empfindung und ſubjective Stimmung auch nur mit einem Worte zur Sprache käme. Aber die Compoſition dieſer Bilder, der Ton des ganzen Gemäldes erweckt in dem Leſer eben die Stimmung, in welcher der Dichter das Gemälde entwarf. In dieſer Art der poetiſchen Naturmalerei iſt Matthiſſon unübertroffen. Sehr reich iſt aber unſere Litteratur an vortrefflichen Naturſchilderungen, in welchen zugleich die Lyrik der Empfindung ſich poetiſch ausſpricht. Vor Allem hervorzuheben wäre hier Hebel, deſſen Dichtungen zugleich das Charakteriſtiſche haben, daß ſie — freilich ſehr unterſtützt durch den Dialekt — mit der innigſten Empfindung eine höchſt erquickende Naivetät verbinden. Suchen wir aber nach einer harmoniſchen Durchdringung des Muſikaliſchen und Plaſtiſchen, ſo kann kein Zweifel darüber ſein, daß dieſe vor Allem von Göthe auf das Vollendetſte erreicht iſt. Beſonders aus Werther, und den Briefen aus der Schweiz ſehen wir, wie tief Göthe die ſentimentale Naturſchwärmerei durchlebt hat; er macht ſich jedoch vollſtändig von dieſer frei, ohne in das entgegengeſetzte Extrem einer Gleichgültigkeit gegen die Natur zu verfallen. Die Natur erhält in ſeinen Dichtungen eben die Stellung, die ihr gebührt. Charakteriſtiſch aber in Göthe's Naturſchilderungen iſt entſchieden eben jene Verbindung der tiefſten und reichſten Innigkeit mit der vollſten plaſtiſchen Schärfe. Ich erinnere an die Lieder: „Meeres Stille und glückliche Fahrt", „Mailied", „Im Sommer", „Herbſtgefühl", „An den Mond". Wir haben ſo manche Naturſchilderung, die nur einen hiſtoriſchen Werth hat, an uns vorübergehen laſſen; ich kann es mir nicht verſagen, von dieſen wahrhaft entzückenden Liedern Göthe's ſogleich einige hier her zu ſetzen:

Mailied.

1. Wie herrlich leuchtet
Mir die Natur!
Wie glänzt die Sonne!
Wie lacht die Flur!

2. Es dringen Blüthen
Aus jedem Zweig,
Und tausend Stimmen
Aus dem Gesträuch.

3. Und Freud' und Wonne
Aus jeder Brust.
O Erd'! o Sonne!
O Glück! o Lust!

4. O Lieb'! o Liebe!
So golden-schön,
Wie Morgenwolken
Auf jenen Höhn!

5. Du segnest herrlich
Das frische Feld,
Im Blüthendampfe
Die volle Welt.

6. O Mädchen, Mädchen,
Wie lieb' ich dich!
Wie blickt dein Auge!
Wie liebst du mich!

7. So liebt die Lerche
Gesang und Luft,
Und Morgenblumen
Den Himmelsduft;

8. Wie ich dich liebe
Mit warmem Blut,
Die du mir Jugend
Und Freud' und Muth

9. Zu neuen Liedern
Und Tänzen giebst.
Sei ewig glücklich,
Wie du mich liebst.

Herbſtgefühl.

Fetter grüne, du Laub'
Am Rebengeländer
Hier mein Fenſter herauf!
Gedrängter quellet,
Zwillingsbeeren und reifet,
Schneller und reifet voller.
Euch brütet der Mutter Sonne
Scheideblick; euch umſäuſelt
Des holden Himmels
Fruchtende Fülle;
Euch kühlet des Mondes
Freundlicher Zauberhauch,
Und euch bethauen, ach!
Aus dieſen Augen
Der ewigbelebenden Liebe
Vollſchwellende Thränen.

Im Sommer.

Wie Feld uud Au
So blinkend im Thau!
Wie perlenſchwer
Die Pflanzen umher!
Wie durchs Gebüſch
Die Winde ſo friſch!
Wie laut im hellen Sonnenſtrahl
Die ſüßen Vöglein allzumal!

Ach! aber da,
Wo Liebchen ich ſah,
Im Kämmerlein,
So nieder und klein,
So rings bedeckt
Der Sonne verſteckt,
Wo blieb die Erde weit und breit
Mit aller ihrer Herrlichkeit!

Beſonders erinnern möchte ich noch an die eigenthümliche Form, welche in der romantiſchen Schule die poetiſche Auffaſſung der Natur annimmt. Die Aeſthetiker und Hiſtoriker ſind bis jetzt noch ſehr wenig einig über die Stellung und Bedeutung, welche ſie dieſer romantiſchen Schule geben ſollen. Vortrefflich iſt nach meiner Anſicht der allgemeine Charakter derſelben in Viſchers Aeſthetik dargeſtellt. „Die romantiſche

Schule brachte es zu magiſcher Farbenpracht, aber es war nur die Gluth eines Abendroths. Sie hätte dem Stoff nach ſagen müſſen: führet die Aufklärung weiter zu concretem Gedankeninhalt, gebt dieſem Gehalt als erfüllteres Pathos eueren Geſtalten, leiht ihnen vielſeitig verwickeltere, eigener in ſich zuſammengeſetzte Individualität, verſetzt ſie in die Geſchichte, gebt ihnen den Schauplatz, wo ſie ſich zum Charakter ſchmieden, gebt ihnen insbeſondere den Schauplatz der Geſchichte der neueren Völker, beutet vorzüglich die hiſtoriſchen Kämpfe des Mittelalters und ſeines Uebergangs in die neuere Zeit aus, und ihr bekommt Colorit, Schatten, Localfarbe. Sie hätte der Form nach ſagen ſollen: gebt die Speculation auf, ſeht zu, wie ihr den Inſtinct wieder findet, vereint Begeiſterung und Beſonnenheit. Was that ſie ſtatt deſſen? Sie ſchob alle Schuld auf die Aufklärung überhaupt, ſtatt auf die unvollendete Aufklärung, fing, bedenklich genug, mit der Satyre auf ſie an, und predigte nun, das Mittelalter und ſeine „mondbeglänzte Zaubernacht" ſolle nicht etwa Stoff, ſondern ſeine Täuſchungen müſſen die eigene Welt, das Glaubensbekenntniß des Dichters werden; nicht die inneren Wunder des wundergläubigen Gemüths, ſondern ſeine ganze Welt von Mythen, Sagen, Pfaffen, Rittern, müſſe Dogma in der Welt der Phantaſie, ja ſelbſt in der wirklichen werden; der Aberglaube wurde Pflicht, die Phantasmen Syſtem. Was das Mittelalter wahrhaft Großes hat, ſeine Helden, ſeine Bürger, ſeine weltgeſchichtlichen Kämpfer, kurz der Charakter: gerade dies wurde nicht benutzt. Sie predigte als wahre Art der Formthätigkeit die Begeiſterung ohne Beſonnenheit, den Wahnſinn, den Opiumrauſch, den Traum, ſeine üppigen Gaukeleien und ſeine bangen Schauer vor den „bedrohlichen" Abgründen des Lebens. Sie hatte große Talente und allemal da erſcheint ſie bedeutend, wo dieſe Talente, nicht der ſtrengen Schule angehörig oder auf Augenblicke ſich von ihr befreiend, das Mittelalter frei als Stoff behandelten, die Wunder ins Innere führten, Begeiſterung mit Beſonnenheit einten; eine Maſſe noch ungegrabener Schätze haben dieſe Talente aufgeſchloſſen, das menſchliche Herz iſt in neuen Tiefen erklungen. Aber die Schule im Ganzen ſchuf Geſpenſter, verdarb ihre beſten Leiſtungen durch einen kranken Wurm, durch

irgend ein larvenhaft und dämoniſch Häßliches. Zwar iſt die eigentliche Romantik noch verhältnißmäßig unſchuldig; es iſt mehr Verzweiflung an der ſittlichen Weltordnung, als eigentliche Blaſirtheit, was ihre Larven hervorruft. Doch lag dieſe nahe genug; denn was war der Grund der ungeheueren Verwechslung, wodurch ſie die Aufgabe der Zeit verkehrte? Die deutſche Subjectivität, überfüllt mit innerer Bildung, mit Philoſophie reichlich verſetzt, geknebelt nach außen und unfähig, die Welt zu bewegen, vergeilte in ſich, trieb ſich auf den Gipfel der Willkür und machte ſich ein markloſes Schattenſpiel vor. Die Geſtaltloſigkeit dieſes Spiels, welche in der bildenden wie in der dichtenden Phantaſie jede feſte Form verflüchtigte, hatte alſo zuerſt ihren Grund in dem Ich, dem es mit Nichts Ernſt iſt, und daraus erſt floß die Wahl des Mittelalters und ſeiner Zauberwelt als eines willkommenen Schauplatzes für dies gaukelnde Spiel, das im Schaffen das halb Geſchaffene auflöſt. Durch und durch moderne Subjecte verſtecken ſich in Mönchskutte und Ritterkleid. Es iſt Phantaſie der Phantaſie; man legt ſich der phantaſieloſen Aufklärung zum Poſſen darauf, Phantaſie zu haben, und treibt ſich voll Abſichtlichkeit in das hinein, was die Phantaſie von der flachen Aufklärung nur negativ unterſcheidet: aus der Wahrheit, daß ſie nicht blos verſtändig, nicht flach, nicht moraliſirend, nicht fadengerade, nicht im gemeinen Sinne nüchtern iſt, daraus macht man, daß ſie beſinnungslos, wahnſinnig, gefühlstrunken, narkotiſirt ſein müſſe. Dahinter ſteckt gerade eben die Proſa, gegen die man zu Felde zieht; wer ſtets den Inſtinct predigt, ſtatt, unbeirrt durch die Proſa der Welt, einfach durch ihn zu ſchaffen, der zeigt, daß er ihn verloren hat, und der trockene Philiſter der Aufklärung unterſcheidet ſich von ihm dadurch, daß er ehrlich iſt, jener Theoretiker des Phantaſtiſchen aber nicht."*)

Vertiefung in die Natur iſt in der romantiſchen Schule ein durchaus weſentliches Moment. Wie aber das vertiefende Subject vor Allem das Licht und den Verſtand der Aufklärung flieht, ſo faßt es auch das natürliche Leben überwiegend als ein geheimnißvolles Sehnen, welches nach einem Ziele ſtrebt

*) S. Aeſthetik v. Viſcher. 2. Thl. 2. Abth. S. 518.

und dieſes andeutet, ohne es zu erreichen. Allerdings iſt die Natur nur das Suchen des Geiſtes, allein im Geiſte und ſeiner ſelbſtbewußten Freiheit löſt ſich auch das Räthſel der Natur. Im Geiſte iſt das Innere der Natur aufgeſchloſſen, ſind die ideellen Mächte, welche die Natur von innen heraus geſtalten, in die volle Wirklichkeit getreten. Das romantiſche Subject dagegen zeigt eine beſondere Sympathie für die Natur, weil es in ſich ſelbſt dieſes unbeſtimmte Ahnen iſt, dieſes ungelöſte Räthſel, dieſes geheimnißvolle, prophetiſche Streben. Es ſucht daher auch die Natur beſonders in einer Geſtalt, in welcher ſich das Geheimnißvolle derſelben noch dadurch ſteigert, daß die beſtimmten Umriſſe ihrer Formen in einander verſchwimmen. Hier vor Allem wird das Subject ergriffen von einem namenloſen, unausſprechlichen Sehnen, und eben in dieſem genießt es ſeine eigene, über alle beſtimmte, endliche, flache Wirklichkeit weit erhabene Unendlichkeit. Ich erinnere beſonders an den „Nachtgeſang" von Eichendorff und an die „Hymnen an die Nacht" von Novalis.

Nachtgeſang.

1. Hörſt du nicht die Bäume rauſchen
Draußen durch die ſtille Rund'?
Lockt's dich nicht, hinabzulauſchen
Von dem Söller in den Grund,
Wo die vielen Bäche gehen
Wunderbar im Mondenſchein,
Und die ſtillen Schlöſſer ſehen
In den Fluß vom hohen Stein?

2. Kennſt du noch die irren Lieder
Aus der alten, ſchönen Zeit?
Sie erwachen alle wieder
Nachts in Waldeseinſamkeit,
Wenn die Bäume träumend lauſchen
Und der Flieder duftet ſchwül,
Und im Fluß die Nixen rauſchen,
Komm herab, hier iſt's ſo kühl.

In den Hymnen an die Nacht heißt es:

„Abwärts wend' ich mich zu der heiligen, unausſprechlichen, geheimnißvollen Nacht. Fernab liegt die Welt, in eine tiefe Gruft geſenkt; wüſt und einſam iſt ihre Stelle. In den

Saiten der Bruſt weht tiefe Wehmuth. — Was quillt auf einmal ſo ahnungsvoll unterm Herzen, und verſchluckt der Wehmuth weiche Luft? Haſt auch Du ein Gefallen an uns, dunkle Nacht? Was hältſt Du unter Deinem Mantel, das mir unſichtbar kräftig in die Seele geht? Köſtlicher Balſam träuft aus Deiner Hand, aus dem Bündel Mohn. Die ſchweren Flügel des Gemüths hebſt Du empor. Dunkel und unausſprechlich fühlen wir uns bewegt —

ein ernſtes Antlitz ſeh' ich froh erſchrocken,
das ſanft und ahnungsvoll ſich zu mir neigt,
und unter unendlich verſchlungenen Locken
der Mutter liebe Jugend zeigt.

Wie arm und kindiſch dünkt mir das Licht nun — wie erfreulich und geſegnet des Tages Abſchied. Himmliſcher als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet. Weiter ſehen ſie, als die bläſſeſten jener zahlloſen Heere — unbedürftig des Lichts durchſchauen ſie die Tiefen eines liebenden Gemüths, was einen höheren Raum mit unſäglicher Wolluſt füllt. Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerin heiliger Welten, der Pflegerin ſeliger Liebe — ſie ſendet mir Dich — zarte Geliebte — liebliche Sonne der Nacht. — Nun wach' ich — denn ich bin Dein und Mein — Du haſt die Nacht mir zum Leben verkündet — mich zum Menſchen gemacht — zehre mit Geiſterglut meinen Leib, daß ich luftig mit Dir inniger mich miſche, und dann ewig die Brautnacht währt."

In den Dichtungen der neueſten Zeit, welche ſich von der Phantaſtik der romantiſchen Schule frei machen, wüßte ich nichts zu entdecken, was als eine eigenthümliche Auffaſſung der Natur bezeichnet werden könnte.

Ich habe mich, um die Betrachtung nicht zu weit auszudehnen, auf die dichteriſche Auffaſſung der Natur im eigentlichen Sinne beſchränkt. Die Reiſebeſchreibungen und Schilderungen, welche der Kosmos dieſer zur Seite ſtellt, dürfen wir nicht mehr als poetiſche Productionen anſehen, obwohl ſie ſich mehr oder weniger einer künſtleriſchen Behandlung annähern können. Beſonders in der Form der Reiſen o v e l l e n, an welchen die neuere Literatur ſo unüberſehbar reich iſt, bilden die Reiſeerinnerungen einen Uebergang in den Roman, geben den Zweck der Belehrung mehr oder weniger auf, und machen ſo ſelbſt darauf An-

ſpruch der Poeſie zugezählt zu werden. Von dem Dichter kann man immer nur ideelle Naturwahrheit verlangen, nimmermehr aber, daß er die Natur portraitire. Entſchieden gewinnt eine Naturſchilderung dadurch nichts an poetiſchem Werth, daß ſie der unmittelbar wirklichen Natur entnommen iſt. An Reiſeerinnerungen ſtellen wir ſchon andere Forderungen. Von ihnen verlangen wir, daß ſie uns die wirkliche Natur zur Anſchauung bringen. Hiermit müſſen wir ihnen auch geſtatten, in der Beſchreibung weiter ins Specielle zu gehen, als es der wirklichen Dichtung erlaubt ſein kann. Dadurch iſt aber nicht im Entfernteſten jede äſthetiſche Formirung ausgeſchloſſen. Eine ſolche braucht ſich auch hier nicht blos zu beſchränken auf eine feine Bildung der Sprache, ſondern muß bemüht ſein, den allgemeinen Charakter einer beſtimmten Geſtalt der Natur, einer beſtimmten Landſchaft u. ſ. w. aus den mannichfachen äußerlichen Zufälligkeiten herauszuheben und in ſeiner ausgeprägten Eigenthümlichkeit der Phantaſie vorzuführen. Wenn ſchon ſolche Darſtellungen vorzugsweiſe geeignet ſein werden, das wiſſenſchaftliche Intereſſe an der Natur zu fördern und zu unterſtützen, ſo wird doch in ihnen eben darum, weil ſie von der unmittelbaren Anſchauung des Wirklichen ausgehen und auf dieſe hinweiſen, auch das Bedürfniß hervortreten, in der anſchaulichen Schilderung noch weiter fortzuſchreiten; das Angeſchaute nämlich hinzuzeichnen, und ſo in allen ſeinen einzelnen Zügen auch dem ſinnlichen Auge vorzuführen. Dieſe Betrachtung führt uns auf den zweiten Abſchnitt des Kosmos, deſſen näherer Erörterung die nächſten Briefe gewidmet ſein werden.

Siebzehnter Brief.

Darſtellung der Natur durch die Malerei. Das allmälige Hervortreten derſelben in der Geſchichte der Kunſt.

(Kosm. S. 77—88.)

Der zweite Abſchnitt des Kosmos handelt zunächſt von der Landſchaftsmalerei in ihrem Einfluß auf Belebung des Naturſtudiums.

Ohne Zweifel iſt die Malerei zur anſchaulichen Darſtellung der Natur geeigneter, als die Poeſie. Alle Beſchreibungen und poetiſche Schilderungen vermögen es nie, ein Bild der Natur ſo ins Einzelne zu verfolgen, und ſo mit einem Schlage der Phantaſie vorzuführen, als die Malerei. Der Poeſie gehen ſehr bald die Worte aus, wenn ſie es verſucht, eine Landſchaft in ihrer eigenthümliche Farbenpracht, in dem Reichthume ihrer Schattirungen, in der Mannichfaltigkeit ihrer ſich neben und hinter einander lagernden Geſtaltungen darzuſtellen. Wie ſollte z. B. die Poeſie im Stande ſein, eine Baumparthie in der ganzen Mannichfaltigkeit ihrer Farbenunterſchiede, der Vertheilung von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, in der eigenthümlichen Gliederung ihrer Zweige und Blätter mit Worten zu beſchreiben! Wie unzureichend iſt hier aller Reichthum der Sprache, wie dürftig alle Bezeichnungen durch das Wort gegen die bunte Maunichfaltigkeit der natürlichen Erſcheinung ſelbſt! Die Poeſie wendet ſich durch die Sprache ſogleich an die Vorſtellung und Phantaſie; ſie giebt alſo nicht die volle ſinnliche Beſtimmtheit des Bildes, ſondern immer ſchon das zur Vorſtellung erweiterte, idealiſirte Bild. Die Malerei dagegen ſtellt das Schöne durch die Unterſchiede der Farbe dar, alſo durch ein Medium, durch welches die natürlichen Erſcheinungen ſelbſt dem ſinnlichen Auge offenbar werden. Damit vermag ſie es auch, das gegebene natürliche Bild bis in ſeine einzelnen Nüancen und Schattirungen hin zu verfolgen, daſſelbe in ſeiner ganzen ausgeführten Beſtimmtheit gerade ſo hinzuzeichnen, als es momentan dem Auge entgegentritt.

Iſt nun aber auch die Malerei in der anſchaulichen Darſtellung eines Naturbildes der Poeſie voraus, ſo ſteht ſie doch gegen dieſe dadurch offenbar zurück, daß ſie durch ihr räumliches Medium die Natur immer in einem beſtimmten Momente fixirt, während die Poeſie im Stande iſt, eine natürliche Erſcheinung durch ihren ganzen zeitlichen Verlauf zu verfolgen. Allerdings vermag die Malerei die Natur in einem Momente zu erfaſſen, in welchem ſich ein zeitlicher Verlauf prägnant zuſammennimmt, ſo daß das Bild den vergangenen Zuſtand ebenſo ſehr andeutet als den kommenden. In der Anſchauung eines ſolchen Bildes werden wir mitten in die lebendige Bewegung hineinverſetzt. Wir ſehen die Bewegung in der Ruhe ſelbſt, weil dieſe ſich als ein verſchwindendes Moment, als fixirte, aufgehaltene Bewegung darſtellt. Führt uns die Malerei z. B. einen Sturm auf dem Meere vor, ſo können die ſich thürmenden Wogen, die ſchwankenden Schiffe nicht einen Moment in der Geſtalt und Lage verharren, wie dies Bild ſie uns zeigt. Unſere Phantaſie iſt daher ſogleich geſchäftig, die Ruhe des Bildes in die Bewegung aufzulöſen. Das wogende Meer, das in jedem Momente ſeine Geſtalt wechſelt, tritt uns vor die Anſchauung, während das Bild ſelbſt offenbar aus den unzähligen Formen, in welchen der Sturm das Meer hin und her wirft, nur *eine* herausgreift. Wie weit hier die Malerei gehen kann und darf, iſt eine nicht ſo einfach zu löſende Frage. Unmöglich iſt es für ſie, ſpecifiſch entgegengeſetzte Zuſtände, die der Zeit nach auf einander folgen, in *einem* Bilde zuſammenzufaſſen. So den Meeresſturm und die Windſtille. Das ſich ſo eben beruhigende Meer vermag ſie freilich darzuſtellen, und ein ſolches Gemälde wird den Beſchauer auch vorzugsweiſe anregen, die Meeresſtille ebenſo ſehr wie den Sturm ſich in der Phantaſie zu vergegenwärtigen; allein offenbar haben dieſe von dem Gemälde angeregten Bilder der Phantaſie keine anſchauliche, ausgeführte Beſtimmtheit.

Wenn man wohl die *Nachahmung der Natur* als das allgemeine Princip der Kunſt angeſehen hat, ſo iſt es ſicherlich die Malerei, welche vorzugsweiſe zu dieſer einſeitigen Auffaſſungsweiſe die nächſte Veranlaſſung geben kann. Ohne Zweifel giebt unter allen Künſten die Malerei am meiſten den

Schein des Natürlichen. Nach unsern früheren Untersuchungen über die ästhetische Auffassung der Natur wird es uns jedoch nicht in den Sinn kommen, das Hervorbringen dieses Scheins als den höchsten und allgemeinen Zweck der Kunst gelten zu lassen. Es würde die Kunst eine gar seltsame Gestalt annehmen, wollten wir dies Princip mit Consequenz in sie einführen. Was würde aus der Architektur, aus der Musik werden, wenn beide nur die Natur nachahmen sollten? Was aus der Sculptur? Die gespenstischen Wachsfiguren, welche gerade durch den Schein des Lebens uns so widerwärtig sind, würden für höhere Kunstwerke zu halten sein, als die Statuen, welche in ihrer Farblosigkeit und ihren todten Augen durchaus nicht aussehen wie lebendige Menschen mit Fleisch und Blut. Der Zweck der Kunst bleibt immer, das Schöne darzustellen. Damit tritt sie der Natur sogleich mit kritischen Augen gegenüber; sie kann die Formen der Natur nur anerkennen und aufnehmen, wenn sie der Idee des Schönen entsprechen. Finden sich daher auch in der unmittelbaren Wirklichkeit Gestalten, welche uns als Ideale der Schönheit erscheinen, so geht die künstlerische Nachahmung derselben doch immer aus von der freien Begeisterung und Vertiefung in die Idee des Schönen. Diese ist es, welche den Künstler innerlich bewegt und treibt, welche ihn in der gegebenen Natur das Schöne erkennen, es herausfinden läßt aus der Masse der wechselnden Erscheinungen, welche noch von ganz anderen Potenzen beherrscht werden, als von der Idee des Schönen.

Auch auf die Landschaftsmalerei hat dies seine volle Anwendung. Der Landschaftsmaler — auch wenn er ein gegebenes landschaftliches Bild nachzeichnet — hat nimmermehr blos das Interesse, den Schein des Natürlichen zu erwecken. Er ist vielmehr von der inneren Bedeutung des landschaftlichen Bildes ergriffen, ist im Anschauen desselben geistig erregt, und eben diese seine geistige Innerlichkeit, seine Stimmung, sein Gemüth giebt er in seinem Bilde wieder. Man kann es dem Gemälde sehr bald ansehen, ob es nur die Hand eines gewandten Virtuosen oder der Geist eines wirklichen Künstlers geschaffen hat. Der letztere führt uns ein in das innere Leben der Natur, läßt uns einen Blick thun in die innere Bedeutung ih-

rer Gestalten, indem er diese in ihrer ganzen specifischen Bestimmtheit, in ihrem vollen physiognomischen Ausdruck vor die Anschauung bringt. Das Nachbilden einer gegebenen Landschaft ist hier immer nur der Anfang der künstlerischen Thätigkeit, welcher in der weiteren Vollendung derselben vollständig in den Hintergrund tritt. So sehr es auch im Wesen der Kunst liegt, daß sie das Allgemeine individualisirt, so haben die individuellen Formen, welche sie producirt, doch immer nur die Bedeutung, ein vollendeter Ausdruck, ein entsprechendes Bild eines ideellen, geistig bedeutsamen Gehalts zu sein. Daß also diese Formen als solche, in dieser besonderen Bestimmtheit und Combination, wie sie die Kunst darstellt, sich auch in der unmittelbaren Wirklichkeit vorfinden, ist der Kunst gleichgültig. Offenbar würde auch ein Bild, gerade je genauer und peinlicher es die Natur wiedergiebt, in desto kürzerer Zeit aufhören, der Natur vollkommen ähnlich zu sein. Die einzelnen Formen der Natur wechseln ja in jedem Momente. Der wahre Künstler übersieht daher, auch wenn er porträtirt, eine Menge von Einzelnheiten, und sucht den allgemeinen, ideellen, constanten Charakter eines landschaftlichen Bildes hervorzuheben. Ohne Zweifel sind auch die bedeutendsten Landschaftsmaler durch das Anschauen der wirklichen Natur zu ihren künstlerischen Productionen angeregt; allein es wäre ein vergebliches und überflüssiges Bemühen, die Gegenden aufzusuchen, welche ihren Bildern als dieser Anregungsstoff zu Grunde liegen. Giebt sich aber ein Landschaftsgemälde ausdrücklich als Nachbildung der Natur aus, so tritt es dadurch freilich nicht nothwendig, aber doch möglicher Weise aus der Sphäre der Kunst heraus. Wir wissen, es ist nicht gleichgültig, *was* die Kunst darstellt. Ist eine Landschaft trocken, charakterlos, ohne inneres, eigenthümliches Leben, so bekommt auch die in der Form noch so vollendete Zeichnung derselben keinen vollen künstlerischen Werth. Der Maler darf sich unmöglich darauf berufen, daß sich der Gegenstand seines Bildes in der wirklichen Natur vorfinde, denn diese bietet auch Gestalten und Combinationen, welche in ihrer Gehaltlosigkeit nimmermehr verdienen, in das Gebiet der Kunst aufgenommen zu werden. Ich kann an solchen für die Kunst gleichgültigen Gegenden doch immer ein sehr intensives Interesse

nehmen. Lebenserinnerungen, die ſich daran anknüpfen, können ſie mir unendlich lieb machen. Mögen dieſe Erinnerungen aber auch welthiſtoriſche Wichtigkeit haben, nimmermehr ſind ſie allein im Stande, eine Landſchaft zu einer äſthetiſch intereſſanten und bedeutungsvollen zu erheben. Erſt dann, wenn eine Landſchaft dies iſt, ganz abgeſehen von allen anderweitigen Beziehungen, kann aus der Nachbildung derſelben ein wirkliches Kunſtwerk entſtehen.

Daß der künſtleriſchen Behandlung der Natur der wiſſenſchaftlichen Naturbetrachtung gegenüber eine ſelbſtändige Stellung zukommt, habe ich Ihnen ſchon in meinen erſten Briefen gezeigt. Die Wiſſenſchaft hat ſpecifiſch andere Tendenzen als die Kunſt. Auch kommt ſie auf anderen Wegen zu ihrem Ziele. Wenn ſich daher die Malerei wiſſenſchaftlichen Intereſſen unterordnet, dieſe ausdrücklich zu unterſtützen ſtrebt, ſo muß ſie nothwendig auf künſtleriſch vollendete Productionen mehr oder weniger verzichten. Das Bild, welches der Maler von einer Landſchaft, z. B. von einer Bergkette, entwerfen, kann mich offenbar, ebenſo wie die unmittelbare Anſchauung dieſer Landſchaft ſelbſt, zu weiteren wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen anregen. Es kann das Bedürfniß in mir entſtehen, nach der weiteren geologiſchen Beſchaffenheit dieſes Gebirges, nach deſſen innerer Zuſammenſetzung, nach den Proceſſen, durch welche es ſich gebildet u. ſ. w., zu fragen. Schwerlich aber werden wir behaupten wollen, daß ſolche wiſſenſchaftliche Anregungen nur von Gemälden von künſtleriſcher Vollendung ausgehen könnten. Gerade ein vollendetes Kunſtwerk wird vielmehr auch das anſchauende Subject am reinſten, prägnanteſten äſthetiſch und künſtleriſch in Bewegung ſetzen. Denn wenn daſſelbe auch der Wiſſenſchaft nicht feindlich gegenübertritt, ſo ſtreift es doch entſchieden alle ausdrücklichen und künſtleriſch nicht verarbeiteten wiſſenſchaftlichen Beziehungen von ſich ab. Es geht in die Tendenz, die Schönheit darzuſtellen, ohne Rückhalt auf. Eben darum feſſelt es auch den Beſchauer am unwiderſtehlichſten innerhalb der Sphäre der äſthetiſchen Anſchauung; es läßt keinen anderen Gedanken neben ſich aufkommen, ſondern ſammelt alle geiſtigen Kräfte und giebt ihnen eben dieſe eigenthümliche äſthetiſche Richtung. Freilich wird es uns nicht ein-

fallen, etwa behaupten zu wollen, daß ſchlechte Landſchaftsgemälde in der Regel das wiſſenſchaftliche Intereſſe entſchiedener anzuregen im Stande wären. Ohne Zweifel aber werden dies die Gemälde am ſicherſten thun, welche in irgend einer Beziehung ausdrücklich wiſſenſchaftliche Tendenzen verfolgen oder an ſich hervortreten laſſen. Wahrhaft künſtleriſche Vollendung können wir aber von dieſen unmöglich verlangen. Die Wiſſenſchaft fragt nach den Kräften, durch welche die natürlichen Erſcheinungen hervorgebracht, nach ihren allgemeinen Geſetzen, ihrer inneren Organiſation u. ſ. w. Sie unterſucht alſo z. B. den inneren Bau der Pflanzen, der Thiere. Gemälde, die eben dieſe innere Organiſation der Pflanzen zur Anſchauung bringen, können der Form nach mit der größten Sauberkeit und Beſtimmtheit, mit der vollendetſten Virtuoſität ausgeführt ſein — allein als Kunſtwerke der Malerei im eigentlichen Sinne werden wir ſie doch ſicherlich nicht bezeichnen.

In der Geſchichte der Landſchaftsmalerei, aus welcher der Kosmos die Hauptwendepunkte hervorhebt, macht es ſich noch viel augenſcheinlicher als in der Geſchichte der Poeſie geltend, daß die künſtleriſche Behandlung der landſchaftlichen Natur weſentlich ein Product der modernen Zeit iſt. Die orientaliſche Kunſt bietet uns kaum die geringſten Anſätze von Landſchaftsmalerei. Der Kosmos erwähnt einer Stelle aus der Sakuntala des Kalidaſa, in welcher der König das Gemälde einer landſchaftlichen Staffage entwirft, von welcher er ſeine Geliebte umgeben ſehen will.

Freund, höre, es fehlt noch
Hier die Malini, ſandig, rauſchend und daran
Flamingo's noch pärchenweis;
Vor ihr glänze die Firn des fürſtlichen Gebirgs,*)
Und Tſchamara's lagern drauf;
Auch möcht' unter dem Baum, wo von dem Gezweig
Die Walkala**) niederhängt,
An des Männchens Geweih die Hindin ich das Aug
In ſeinem Glanz reiben ſehn!

Jedenfalls ſind die Anforderungen, die hier an die Darſtel-

*) Himalaya.
**) Kleider von gewebter Rinde.

lung der landſchaftlichen Umgebung gemacht werden, nicht unbedeutend. Auffallend iſt es, daß eine Jungfrau mit Anfertigung des Gemäldes beauftragt wird. Daß die Frauen das Bild ihres Geliebten malen, wird in der indiſchen Poeſie öfter erwähnt. Hierzu kommt noch, daß jene Jungfrau auf der Stelle dem Befehle des Königs nachkommen ſoll, auch ſogleich das Farbengeräth herbeiholt, um mit Hülfe des Königs die Landſchaft zu dem ſchon fertigen Bilde der Geliebten hinzuzufügen. Scheint ſchon hierdurch der Wunſch des Königs dem Reiche der Phantaſie anzugehören, ſo zeigen auch die wenigen Spuren, die anderweitig von indiſcher Malerei bekannt ſind, eine ſo geringe Ausbildung derſelben, daß eine wirklich künſtleriſche Ausführung jenes Entwurfs, ſollte auch der König Duſchmanta ſelbſt mit Hand ans Werk legen, ganz ohne allen Zweifel außer der Macht der Malerin lag. Man hat in einigen indiſchen Grotten Freskomalereien auf dem Stuccoüberzuge der Wände gefunden. Sie ſtellen beſonders Scenen aus dem häuslichen und geſelligen Leben der Inder dar. Auch einige Anfänge der Perſpective hat man daran entdeckt; allein von einem wirklich künſtleriſchen Werthe dieſer Malereien kann gar nicht die Rede ſein.*) In der neueren Zeit werden beſonders ſehr zierliche Miniaturen in Indien gemalt, „aber ohne irgend einen Anſpruch auf Charakter oder Naturwahrheit, ohne Erfindung und Geiſt, von ſteifer ſeelenloſer Zeichnung, ohne Perſpective, nur auf bunten Farbenſchmuck berechnet; eine fabrikmäßige, vielleicht, wie es auch bei den alten Indiern ſchien, vorzugsweiſe weibliche Arbeit, künſtlich ohne Kunſt, den chineſiſchen Malereien nicht unähnlich.“**)

Daß die indiſche Kunſt nicht zur Landſchaftsmalerei fortgeht, kann uns nach unſern früheren Unterhaltungen nicht wunderbar ſcheinen. Ich verweiſe beſonders auf den dritten und achten, auch den dreizehnten Brief (S. 137). Die Landſchaftsmalerei ſetzt ein Intereſſe an den einzelnen Geſtalten der Natur, ein aufmerkſames Beobachten derſelben, eine Anerkennung

*) S. Schnaaſe, Geſchichte der bildenden Künſte. Bd. 1. S. 185. Ausland, Jahrg. 1849 Nr. 287.

**) Schnaaſe a. a. O. S. 187.

ihres eigenthümlichen ſelbſtändigen Werthes voraus, was dem ganzen Charakter der indiſchen Anſchauung entſchieden fremd war. Der religiöſe Pantheismus hat wohl ein überwiegendes Intereſſe an der Natur; allein dies geht immer nur dahin, die einzelnen Erſcheinungen dem allgemeinen Leben der göttlichen Subſtanz zu unterwerfen. Die Anſchauung ruht daher bei den einzelnen Formen nicht aus, achtet ſie nicht als ſolche, ſondern eilt über ſie hinweg, zerſprengt ihre beſtimmten Grenzen, um das Eine göttliche Leben darin zu finden.

Auch in der antiken Welt finden wir nur den dürftigen Anfang einer Landſchaftsmalerei. Die Malerei überhaupt behält in der griechiſchen Kunſt eine untergeordnete Stellung. Innerhalb der bildenden Künſte war es die Sculptur, welche dem Ideale der griechiſchen Anſchauung am meiſten entſprach. Die Sculptur nämlich ſtellt den Menſchen dar als in ſich ruhende, abgeſchloſſene Perſönlichkeit. Sie läßt die zufällige Beziehung nach außen ebenſo wie die beſondere momentane Stimmung bei Seite liegen, und hebt dagegen den allgemeinen, conſtanten Charakter prägnant hervor. Die Statue bezieht ſich nicht weſentlich und nothwendig auf ihre Umgebung; alle Staffage iſt fortgeworfen; ſie ſteht allein da. Der innere geiſtige Gehalt, die Fülle des inneren Lebens drückt ſich nur in den Formen der ruhenden Geſtalt aus, nicht in einer beſonderen äußerlichen Situation, nicht im Zuſammenhange mit anderen Individuen oder der ſie umgebenden Welt. Hierin liegt denn auch vor Allem der Grund, daß die Sculptur ihre Geſtalten darſtellt ohne den Stern des Auges und deſſen beſtimmte Richtung, es auch nicht verſucht, durch die Farbe dem Geſichte den Schein der natürlichen Lebendigkeit und momentanen Erregtheit zu geben. Durch das Auge vor Allem richte ich meine Aufmerkſamkeit nach außen. Ebenſo ſpricht ſich darin jede innere gemüthliche Affection, die wechſelnden Stimmungen des Individuums am unverkennbarſten aus. Das Auge iſt der klarſte, ſenſibelſte Spiegel der Seele. Aehnlich iſt auch die Färbung des Antlitzes eine ſehr unſtäte, wechſelnde. Die Bewegung des Blutes, welche den inneren Erregungen der Seele folgt, bald heftiger nach innen, bald nach außen hintreibt, kommt hier vor Allem zur Erſcheinung. Eben von dieſem wechſelnden indivi-

duellen Leben abſtrahirt die Sculptur. Sie hebt den allgemeinen geiſtigen Charakter aus ſeinen wechſelnden Zuſtänden und beſonderen Situationen heraus, und ſucht dieſen in ſeiner ganzen energiſchen, charakteriſtiſchen Beſtimmtheit in den Formen der menſchlichen Geſtalt zum Ausdruck zu bringen. Schon aus meinem elften Briefe wird es Ihnen erinnerlich ſein, daß der griechiſche Geiſt der beſonderen Individualität und ihren eigenthümlichen, wechſelnden Stimmungen kein weſentliches Intereſſe zuwandte. Nicht das einzelne Individuum als ſolches gilt als ein abſolut berechtigtes, ſondern nur das Individuum, wie es zu den allgemeinen Intereſſen der Nation ſich erweitert, zu einem allgemeinen, geiſtigen Charakter wird. Eben dieſer überwiegende Sinn für die allgemeinen Unterſchiede des menſchlichen Geiſtes mußte die Kunſt der Griechen nothwendig vor Allem zur Sculptur hinführen. Sogleich die olympiſchen Götter ſind ihrer ganzen inneren Bedeutung nach ſolche allgemeine geiſtige Individuen, wie ſie die Sculptur zum Gegenſtande macht. Sie können nicht entſprechender dargeſtellt werden, ihr ganzer geiſtiger Gehalt kann nicht vollendeter, eindringlicher in die Anſchauung treten, als durch die Sculptur.

Soll die Malerei zu einer eigenthümlichen Vollendung gelangen, ſoll ihr ſpecifiſcher Unterſchied von der Sculptur mit ganzer Schärfe hervortreten, ſo ſetzt dies nothwendig voraus, daß der Geiſt die concreten individuellen Formen des menſchlichen Lebens, welche die Sculptur von ſich ausſchließt, die Malerei aber durch ihre eigenthümlichen Mittel zur Erſcheinung zu bringen vermag, mit Intereſſe verfolgt, alſo nicht als nichtige unberechtigte betrachtet, ſondern vielmehr in ihrem vollen Werthe anerkennt. Eben dieſe Vorausſetzung fehlte bei den Griechen. Allerdings haben die Griechen ſelbſt ihre Maler ebenſo hoch geachtet als ihre Bildhauer; auch haben dieſe ohne Zweifel Alles geleiſtet, was nur innerhalb der griechiſchen Anſchauung für die Malerei ausführbar war. Dieſe Anſchauung ſelbſt aber, das allgemeine geiſtige Princip des griechiſchen Lebens war der Art, daß in ihm die Malerei es nicht vermochte, alle ihre Seiten und eigenthümlichen Formen frei und bis zu ihrer Vollendung hin zu entfalten. Nach dem übereinſtimmenden Urtheile unſerer bedeutendſten Archäologen beſteht das Eigenthüm-

liche der griechischen Malerei im Allgemeinen darin, daß sie auch in ihrer höchsten Ausbildung der Plastik sehr nahe verwandt bleibt. So sagt O. Müller in seiner Archäologie der Kunst: „Immer blieb indessen die antike Malerei durch das Vorherrschen der Formen vor den Lichtwirkungen der Plastik näher, als es die neuere ist; Schärfe und Bestimmtheit der Zeichnung; ein Getrennthalten der verschiedenen Figuren, um ihre Umrisse nicht zu verwirren; eine gleichmäßige Lichtvertheilung und durchgängig klare Beleuchtung; die Vermeidung stärkerer Verkürzungen (ungeachtet der nicht geringen Kenntniß der Linearperspective) gehören, wenn auch nicht ohne Ausnahme, doch im Ganzen immer zu ihrem Charakter."*) Aehnlich urtheilt auch Schnaase: „In der Anordnung und selbst in den Gegenständen schloß sich die griechische Malerei ziemlich nahe, und mehr als es dem Geiste dieser Kunst angemessen, an den Styl der Reliefs an. Man blieb zwar nicht ganz bei der strengen Profilstellung stehen, aber die Verschmelzung der einzelnen Gegenstände zu einem Ganzen und der Gestalten mit dem Hintergrunde, den zauberischen Wechsel von Licht und Schatten kannte man wenig oder gar nicht. Das Hauptinteresse ruhete in der Malerei wie in der Plastik durchaus auf der Schönheit und Bedeutsamkeit einzelner Gestalten. Wir sehen das aus den erhaltenen Malereien, und aus dem, was beschreibend oder lobend über die untergegangenen Meisterwerke dieser Kunst bei den Schriftstellern gesagt wird. Die Gegenstände sind ganz aus demselben Kreise wie die Aufgaben der Plastik genommen, höchstens zeigt sich die Hinneigung zur Auffassung feinerer moralischer Züge und zum Leichtfertigen hier etwas stärker. Später wandte sich die allgemein verbreitete Kunst wohl auch zu kleinlicheren, mehr anmuthigen Gegenständen, welche niemals Aufgabe der Plastik gewesen waren, man malte, wie wir es nennen würden, komische Genrebilder und selbst landschaftliche Prospecte. Aber diese Gattungen standen in höchst geringer Achtung, und die Art, wie sie behandelt wurden, verdiente auch (wenn wir nach den pompejanischen Bildern schließen

*) O. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst. Düsseldorf 1843. 2. Aufl. Berlin 1835. S. 129.

können) keine beſondere Gunſt. Es fehlt dieſen Bildern gerade das, was ihnen geiſtigen Werth verleihen konnte, das maleriſche Princip, und namentlich ſind die landſchaftlichen nur kahle, kleinliche Spielereien, ohne Kraft und Empfindung." *)

Ebenſo wie die griechiſche Poeſie, zeigt auch die griechiſche Malerei erſt in der ſpäteren Zeit ein Intereſſe an der landſchaftlichen Natur. Mehr ſchon neigte die Malerei der Römer zur Darſtellung landſchaftlicher Bilder hin, allein auch in dieſem Zweige der Kunſt beweiſt der römiſche Geiſt ſeine vollſtändige Abhängigkeit von dem griechiſchen. Es tritt dies in der bildenden Kunſt noch augenſcheinlicher hervor, da in ihr, ohne daß die Sprache ein Hinderniß geweſen wäre, griechiſche Künſtler herbeigeholt werden konnten, um dem römiſchen Kunſtintereſſe zu dienen. So rühren die römiſchen Malereien vielfach von griechiſchen Künſtlern her. Landſchaftliche Bilder wurden bei den Römern beſonders gemalt zur Zierde der Wandflächen. Vor Allem beliebt und berühmt waren zur Zeit des Auguſtus die Bilder des Ludius. „Er malte als Zimmerverzierung Villen und Hallen, Kunſtgärten, Parks, Ströme, Canäle, Hafenſtädte, Meeranſichten, belebt durch Perſonen bei ländlichen Geſchäften in allerlei komiſchen Lagen, ſehr heitere und wohlgefällige Bilder." **) Vorzugsweiſe iſt es gerade dieſe Art der antiken Malerei, welche uns durch die Ausgrabungen aus Pompeji und Herculanum am genaueſten bekannt iſt. Schon die alten Kritiker ſahen in dieſen Wandmalereien einen ſehr untergeordneten Zweig der Kunſt. Die Malerei tritt hier nicht in ihrer freien, ſelbſtändigen Geſtalt auf, ſondern ſteht im Dienſte des Luxus und ſeiner willkührlichen Einfälle. Auch war das Verlangen, die Wände der Gemächer durch Malerei zu ſchmücken, ſo allgemein verbreitet, daß dabei nothwendig auch Hände thätig ſein mußten, welche nicht die Weihe der Kunſt empfangen hatten. Um ſo mehr aber iſt der Geſchmack, die Gewandtheit und Leichtigkeit in der Form zu bewundern, welche

*) Schnaaſe, Geſchichte der bildenden Künſte. Düſſeldorf 1843. 2. Bd. S. 127.

**) S. O. Müller a. a. O. S. 226.

wir faſt durchgängig in dieſen Wandmalereien finden. Wie weit der antiken Kunſt die künſtleriſche Ausführung einer Landſchaft gelang, würden wir aus den uns erhaltenen Bildern wohl ſchwerlich mit Genauigkeit beſtimmen können. Ein wichtiger Punkt wäre hier beſonders die Behandlung der Perſpective. Zur Erläuterung und Vervollſtändigung des im Kosmos hierüber Erwähnten ſetze ich aus O. Müller's Archäologie den Paragraphen her, welcher die Reſultate der archäologiſchen Forſchungen über dieſen Punkt zuſammenfaßt. Wenn nun auch — heißt es hier — die alte Kunſt nicht von der Auffaſſung des einzelnen optiſchen Bildes, vielmehr durchaus von körperlicher Nachbildung ausging, und dieſe immer ihr Princip blieb, ſo daß das Relief ſtatuariſch, und die Malerei zum großen Theil reliefartig behandelt wurde: ſo mangelte doch der Periode ihrer Vollendung die Beobachtung der perſpectiviſchen Geſetze keineswegs, welche ſchon bei Coloſſalſtatuen ſehr in Anſpruch genommen wurde. Beim Relief befolgt die Kunſt urſprünglich das Princip, jeden Theil des Körpers in möglichſt voller und breiter Anſicht darzuſtellen; die Entwickelung der Kunſt führt indeß mannichfaltigere Anſichten, und einen in der Regel mäßigen Gebrauch von Verkürzungen herbei. Wichtiger war, ſeit den Zeiten des alten Kimon, die Perſpective für die Malerei, wodurch ſich ſogar ein beſonderer Zweig perſpectiviſcher Malerei, die Skenographie oder Skiagraphie, ausbildete, bei welcher, trotz des Widerſtrebens eines geläuterten Kunſturtheils, der Erreichung täuſchender Effecte für Fernſtehende und wenig kunſtverſtändige Betrachter die ſorgfältigere und feinere Zeichnung aufgeopfert wurde. Im Allgemeinen aber galt den Alten immer die völlige Darſtellung der Formen in ihrer Schönheit und Bedeutſamkeit höher als die aus perſpectiviſch genauer Verkürzung und Verſchränkung der Figuren hervorgehende Illuſion, und der herrſchende Geſchmack bedingte und beſchränkte die Ausübung und Entwickelung jener optiſchen Kenntniſſe und Kunſtfertigkeiten, zwar nach Kunſtzweigen und Zeiten verſchieden, in Staffeleibildern weniger als in Reliefs und Vaſen-Monochromen, in einem ſpäteren luxuriirenden Zeitalter weniger als in früheren Zeiten, aber im Ganzen doch in einem weit höheren Grade, als in der neueren, den umgekehrten Weg nehmenden

Kunstentwickelung. Aus jenem Formensinne, welcher Eurhythmie und abgewogene Wohlgestalt mit Klarheit und in ihren Feinheiten zu genießen verlangt, folgt auch die, wenigstens den erhaltenen Wandmalereien nach, geringe Rücksicht der Alten auf Luftperspective, d. h. auf die durch die größere oder geringere Schicht von Luft, welche das optische Bild des Gegenstandes durchmißt, hervorgebrachte Verwischung der Umrisse und Verschmelzung der Farben, indem die alten Maler offenbar Gegenstände im Ganzen dem Auge nahe zu halten oder einen klaren Aether als Medium zu denken gewohnt waren. Daher auch Schatten und Luft im Ganzen den alten Malern mehr zum Modelliren der einzelnen Figuren, als zu Contrasten der Massen und ähnlichen Totaleffecten bestimmt zu sein schienen. *)

Der Kosmos weist ferner auch auf die Beschreibung der landschaftlichen Gemälde hin, welche wir bei Philostratus dem Aelteren finden. Die Gemälde Philostrats werden Ihnen aus den Aufsätzen Göthe's darüber bekannt sein. **) Philostratus der Aeltere lebte im 3. Jahrhundert nach Christus. Er war aus Lemnos gebürtig, lehrte in Athen, später auch in Rom die Sophistik. Wir besitzen von ihm unter Anderem die Beschreibung von 65 Gemälden. Philostratus der Jüngere, von welchem uns ebenfalls die Beschreibung von 17 Gemälden erhalten ist, ist der Enkel des Ersteren; er selbst bemerkt in der Einleitung seiner Schrift ausdrücklich, daß ihn das Beispiel seines Großvaters zu diesen Beschreibungen angeregt. Die Gemälde des älteren Philostatus sind unbestreitbar bedeutender. Im Vorwort erzählt derselbe die Veranlassung seiner Schrift. Er befindet sich, um einem Wettkampfe beizuwohnen, in Neapel, und wird hier von Jünglingen der Unterhaltung und Belehrung wegen viel aufgesucht. „Ich war außerhalb der Stadt eingekehrt, in einer Vorstadt nach der See zu, wo gegen Westen offen eine geräumige Halle erbaut war, welche die Aussicht auf das Tyrrhenische Meer hin hatte. Sie blitzte von allerhand Steinen, woran der Luxus Geschmack findet; ihre Haupt-

*) S. O. Müller a. a. O. S. 441.

**) Im 39. Bande der Gesammtausgabe.

zierde aber waren Gemälde, deren Blätter in ihre Wände eingelegt waren; nach meinem Gefühle hatte ſie Jemand nicht ohne Sinn dafür geſammelt. Denn es offenbarte ſich darin der Geſchmack mehrerer Maler. Ich wollte mich auf eigene Hand an dem Anblicke derſelben ergötzen; allein mein Wirth hatte einen Sohn, welcher ſehr aufmerkſam und lernbegierig mich um die Erklärung derſelben bat. Um nicht unbeholfen zu erſcheinen, ſagte ich zu ihm, daß, wenn die Jünglinge gekommen ſein würden, ich die erbetene Erklärung zum Gegenſtande eines Vortrags machen würde." Einige Kritiker haben die Exiſtenz der erwähnten Gemäldeſammlung überhaupt bezweifelt, und die Beſchreibungen Philoſtrats mehr oder weniger als bloße von ihm ſelbſt erdachte Entwürfe betrachtet wiſſen wollen. Die Gelehrten der neueſten Zeit dagegen, beſonders Welcker und Jacobs, auch Raoul-Rochette, haben ſich entſchieden für die wirkliche Exiſtenz der beſchriebenen Gemälde erklärt. Jedenfalls haben wir, auch wenn wir die erwähnte Gemäldeſammlung für eine Fiction halten wollten, doch darum noch keinen Grund, die Beſchreibungen Philoſtrats nur für ſeine eigenen Entwürfe anzuſehen. Vielmehr können alle dieſe Beſchreibungen auf wirklichen Anſchauungen beruhen, wenn ſie auch nur in der Erinnerung zu einer Gemäldeſammlung zuſammentreten. Sollten aber auch einige Beſchreibungen nur Entwürfe ſein, ſo würden ſie damit für die Kenntniß der antiken Malerei doch durchaus nicht allen Werth verlieren. Sie ſind immer Entwürfe eines, jedenfalls durch ausgedehnte Anſchauungen gebildeten Aeſthetikers, und ſo ſehen wir aus ihnen, welche Aufgaben und Forderungen man zur Zeit des Philoſtrat an die Malerei ſtellte, und wie man ſich die Ausführung derſelben im Einzelnen zurecht legte. Die Form von Philoſtrats Beſchreibungen iſt überwiegend rhetoriſch. Philoſtrat verſetzt ſich mit Lebhaftigkeit und Begeiſterung in die Intention des Künſtlers, und ſucht alle einzelnen Züge und leiſen Andeutungen des Bildes hervorzuheben. Nicht zu leugnen iſt, daß er hierin bisweilen zu weit geht; auch iſt ſeine Sprache zu Zeiten nicht ohne Affectation, ein Fehler, welcher bei ſolchen Beſchreibungen von Bildern nur gar zu nahe liegt.

Etwa in dem ſechſten Theile der Philoſtratiſchen Gemälde

macht ſich das Landſchaftliche entſchiedener geltend; ganz ſelbſtändig tritt es nur in ſehr wenigen Gemälden auf. Um über die künſtleriſche Ausführung dieſer landſchaftlichen Bilder zu entſcheiden, müßten wir freilich die Bilder ſelbſt vor uns haben. Beſonders das im Kosmos erwähnte Bild der ſieben Inſeln iſt eine ſo weitſchichtige und verwickelte Compoſition, daß es nicht recht gelingen will, nach der Beſchreibung ſich das Bild ſelbſt zur lebendigen Anſchauung zu bringen. Von Intereſſe könnte es ſein, wenn ich Ihnen mittheilte, wie Philoſtrat in der Einleitung zu ſeinem Werke ſich über die Malerei überhaupt ausſpricht. Er ſagt hier: Die Malerei hat es mit Farben zu thun; jedoch dies nicht allein, ſondern ſie weiß mit dieſem einzigen Mittel mehr anzufangen, als die Bildhauerei mit den vielen. Denn ſowohl Schatten weiß ſie darzuſtellen, als auch den Blick zu treffen, welcher anders iſt bei dem Raſenden, anders bei dem, welcher Schmerz oder Vergnügen empfindet. Auch das Feuer der Augen in ſeinem jedesmaligen Weſen kann ein Bildner gar nicht ausdrücken; aber ein feuriges Auge, ſei es hell oder dunkel, darauf verſteht ſich die Malerei. Auch auf blondes und feuerrothes und ſonnenlichtes Haar, und auf Farbe der Kleidung und der Waffen. Auf Gemächer ſo gut, wie auf Häuſer, und Waldung und Gebirge und Quellen und ihre Luftumgebung.

In Bezug auf die Landſchaftsmalerei in der chriſtlichen Zeit hätte ich vor Allem wieder auf unſere früheren Unterſuchungen zurückzuweiſen, in welchen ich die Stellung der chriſtlichen Anſchauung zu dem Intereſſe an der Natur überhaupt zu entwickeln verſuchte. Auch haben wir bereits in der Betrachtung der mittelalterlichen Poeſie die weſentlichen Gründe für die Erſcheinung kennen gelernt, die ſich nun auch in der Entwickelung der Landſchaftsmalerei geltend macht, daß nämlich erſt im Uebergange in die neuere Zeit ein freies, künſtleriſches Intereſſe an der Natur hervortaucht. Nach dieſer Seite hin hätte ich hier nichts Weſentliches hinzuzuſetzen. Was den Geiſt überhaupt von der Natur abwandte, was ſeine Anſchauungen trübte, ihnen eine phantaſtiſche Geſtalt gab, mußte nothwendig auch in der Malerei eine künſtleriſche Darſtellung der Natur unmöglich machen.

Der Kosmos macht zunächſt darauf aufmerkſam, daß vor Allem die byzantiniſche Kunſt die antiken Formen am längſten bewahrt habe. So finden wir denn auch vor Allem in den byzantiniſchen Miniaturen des achten und neunten Jahrhunderts vielfach eine perſonificirende Darſtellung landſchaftlicher Gegenſtände, welche entſchieden der antiken Kunſt entlehnt iſt. Eine weitläufige, höchſt lehrreiche Beſchreibung dieſer byzantiniſchen Miniaturen giebt Waagen in ſeiner, auch im Kosmos mehrfach citirten Schrift: Kunſtwerke und Künſtler in England und Paris (3. Th. S. 202 ff.). Das Hauptdenkmal aus dem 9. Jahrhundert ſind die Predigten des Gregorius von Nazianz, ein in ſchöner Capitalſchrift auf Pergament für den Kaiſer Baſilius Macedo, mithin zwiſchen den Jahren 867 und 886 geſchriebener Foliant. Vor jeder Predigt befand ſich urſprünglich ein Blatt meiſt mit mehreren Bildern, ſo daß einſt 55 Blätter vorhanden waren, von denen indeß jetzt 8 fehlen. Unter dieſen Bildern ſtellt z. B. Eines den Moſes dar, wie er mit ſeinem Stabe die Waſſer zurückwinkt; dieſe aber ſind perſonificirt in einer nackten, weiblichen Geſtalt, die, in der einen Hand ein antikes Ruder, auf das Geheiß des Moſes wartet; dazu geſchrieben iſt *θαλάσσα* (das Meer). In einem Pſalterium aus dem 10. Jahrhundert iſt (nach der Inſchrift) das waldige Gebirge von Bethlehem dargeſtellt durch eine ruhende männliche bekränzte Geſtalt, welche einen Baumzweig in der linken Hand trägt, und nur wenig von einem grünen Gewande bedeckt iſt. Ebenſo kommt es vor, daß Gemüthszuſtände als beſondere Geſtalten perſonificirt und neben die Hauptperſonen geſtellt werden. Wo David den Löwen tödtet, treibt ihn „die Stärke", eine jugendliche weibliche Geſtalt, zur Tapferkeit an; bei ſeiner Salbung ſchwebt über ihm „die Milde"; beim Kampf mit Goliath ſieht man hinter dieſem die fliehende „Prahlerei", hinter David „die Kraft"; als König umgeben ihn die „Weisheit" und die „Weiſſagung", als Büßer ſteht er unterhalb der „Reue". *) Erſt gegen das Ende des 10. Jahrhunderts verſchwindet dieſe perſonificirende Darſtellung aus den byzantiniſchen Miniaturen; mit ihr zugleich aber auch die übrigen, noch zurückge-

*) S. Kugler, Geſch. d. Malerei 1. Bd. S. 91.

bliebenen Spuren der antiken Kunſt. In anderen Ländern Europa's, auf welche jedoch die byzantiniſche Kunſt mehr oder weniger Einfluß ausübte, ſehen wir die Ueberbleibſel der antiken Kunſt viel früher erlöſchen, und eine vollkommene Barbarei in der ganzen Darſtellungsweiſe eintreten. Die Bilder zeigen die vollſtändigſte, rückſichtsloſeſte Verachtung der Natur. Die menſchliche Geſtalt wird hingezeichnet ohne allen Sinn, ohne alle Aufmerkſamkeit auf ihre wirkliche Form; das Intereſſe am Schönen iſt dabei ſpurlos untergegangen. Daß die Malerei die landſchaftliche Natur vollkommen aus den Augen verliert, zeigt ſich in dem immer conſtanter werdenden Gebrauch, den Grund des Bildes mit Gold auszufüllen. Das umgebende Gold läßt die dargeſtellten Geſtalten in aller Schärfe hervortreten, iſolirt ſie aber auch, ſtellt ſie aus ihrer ganzen natürlichen Umgebung heraus, verſetzt ſie in eine künſtliche, aber farbloſe Welt.

Ebenſo wie die Poeſie mit der Zeit immer mehr ſich der Schilderung der natürlichen Staffage zuwendet, ſo läßt auch die Malerei allmälig den Schleier ſich öffnen, mit welchem ſie die Geſtalten der lebloſen Natur verhüllt hat. Es iſt der Gang, welchen die Malerei in dieſer Beziehung nimmt, der Entwickelung der Poeſie vollkommen analog. Zuerſt wagt der Maler nur mit wenigen Pinſelſtrichen die natürliche Umgebung anzudeuten. Ein blauer Streif bezeichnet den Himmel; einzelne architektoniſche Formen oder landſchaftliche Geſtalten werden ſichtbar, wenn auch hingeworfen ohne Fleiß und nicht ohne Verſtöße gegen die Perſpective. Auch zeigt die Malerei ganz ähnlich wie die Poeſie einen überwiegenden Hang nach dem Phantaſtiſchen. Es erwacht das Intereſſe an der Natur, aber es iſt noch nicht durch unbefangene Beobachtung geregelt. Vor Allem offenbart ſich dieſe phantaſtiſche Anſchauung der Malerei in der Arabeske, in welcher die verſchiedenſten Formen der Natur, mehr oder weniger entſtellt, zu den ſeltſamſten Combinationen ſich mit einander verſchlingen. Es iſt dies eine Staffage, ähnlich der verzauberten, mit Wundern aller Art angefüllten Natur, in welche die Poeſie ihre Helden einführt. Ferner aber giebt die Malerei auch Miniaturen zu Reiſebeſchreibungen wie zu den Dichtungen der romantiſchen Poeſie; hier, von der Poeſie un-

mittelbar unterſtützt, hat ſie das weiteſte Feld, ihre phantaſtiſchen Geſtaltungen zur Anſchauung zu bringen.

Eine wirklich künſtleriſche Behandlung der landſchaftlichen Umgebung finden wir zuerſt in den hiſtoriſchen Bildern von Hubert und Johann von Eyck. Ihre Thätigkeit fällt in das Ende des 14. und den Anfang des 15. Jahrhunderts; alſo in die Zeit, in welcher der Geiſt in allen ſeinen Richtungen ſich den mittelalterlichen Formen zu entwinden ſtrebte. Schon früher habe ich darauf hingewieſen, wie dieſes künſtleriſche Intereſſe an der Natur auf das Innigſte zuſammenhängt mit dem allgemeinen Hervortreten der ſpeciellen Lebensintereſſen, welche der Geiſt durch das Mittelalter hindurch der Religion geopfert, oder wenigſtens zu keiner freien, ihrer geiſtigen Bedeutung entſprechenden Form gelangen ließ. Zu derſelben Zeit, in welcher die Malerei ſich der landſchaftlichen Natur zuwandte, beginnt auch die Genremalerei ihr eigenthümliches Leben. Der freie Blick in die Natur iſt zugleich die natürliche, gemüthliche Erregung, welche ſich, nach der Eigenthümlichkeit des Individuums, an die verſchiedenen Erſcheinungen der Wirklichkeit anlegt, ſich in dieſe vertieft, um darin die Erfüllung ihrer eigenen Innerlichkeit zu finden. Für die Genremalerei wird das wirkliche Leben in dem ganzen Reichthum ſeiner ſpeciellen Formen und Verhältniſſe von Intereſſe. Es wird nicht als werthlos von dem Reiche der Schönheit ausgeſchloſſen, ſondern in allen ſeinen beſonderen Geſtaltungen als von der Idee und von der Freiheit des Geiſtes durchdrungen anerkannt und dargeſtellt. Wie die niederländiſchen Maler zuerſt der Natur ihre innerliche geiſtige Bedeutung abzulauſchen verſtehen, ſo ſind ſie es auch, welche zuerſt in der Ausbildung des Genre der modernen Kunſt ein neues Feld eröffnen. Auch die Genremalerei zeichnet ihre Gegenſtände zuerſt als Staffage; ſie bedarf eines religiöſen, idealeren Inhalts, welchem ſie ſich unterordnet. Immer mehr aber wird dieſer religiöſe Inhalt in den Hintergrund gedrängt, und die früher verachteten Erſcheinungen des gewöhnlichen Lebens nehmen das Hauptintereſſe in Anſpruch. So beſitzen wir z. B. von Ludger zum Ring (aus dem 16. Jahrhundert) ein Bild, auf welchem offenbar die Eßwaaren und das Küchengeräth die Hauptſache ſind; in zweiter Linie kommt das Küchenperſonal,

und in dritter erst die Hochzeit von Cana, welche man in der Ferne durch eine offene Thür erblickt.*)

Achtzehnter Brief.

Die Physiognomik der Gewächse im Zusammenhange mit der Physiognomik der Natur überhaupt.

(Kosmos S. 90).

Die Aesthetik fordert von dem Kunstwerke, daß alle seine einzelnen Elemente von der inneren Einheit der Idee getragen und zusammengehalten werden. Ebenso darf auch ein Landschaftsgemälde die verschiedenen Gestalten der Natur nicht äußerlich, zufällig, bedeutungslos an einander reihen, sondern muß sie zu einem innerlich bestimmten, charaktervollen Ganzen verbinden. Das bloße Aufhäufen einer Menge von besonderen Formen — Wasser, Berg, Thal, Wald u. s. w. — diese kahle, wüste Mannichfaltigkeit giebt einem Gemälde sicherlich noch keinen künstlerischen Werth. Ein Grundzug, eine Stimmung muß als belebende Seele durch das Ganze hindurchgehen. Natürlich ist damit durchaus nicht die innere Mannichfaltigkeit von Unterschieden und Contrasten aus dem Gemälde ausgeschlossen. Fallen diese aber ganz beziehungslos auseinander, so enthält das Gemälde im Grunde mehrere Landschaften auf einem Bilde. In einem historischen Gemälde tritt die Nothwendigkeit einer solchen inneren Einheit viel offenbarer hervor. Hier bildet sogleich die Handlung den Mittelpunkt, auf welchen sich alle Gestalten des Bildes wesentlich beziehen. So mannichfach diese auch sein mögen, sie müssen irgendwie Theil haben an dem dargestellten Verlauf, müssen sich diesem unterordnen, ihn nach irgend einer Seite hin zur Erscheinung bringen, vervollständigen. Diese offenbare, leicht faßliche Einheit, welche in einer Handlung

*) S. Kugler a. a. O. Th. 1. S. 321.

oder in einem Ereigniß sogleich gegeben ist, mögen allerdings die Landschaftsgemälde bei ihrem überwiegend lyrischen Charakter entbehren. Die subjective Stimmung, die sich in ihnen darstellt, so intensiv sie sein mag, kann sich in sehr verschiedene Formen einkleiden, an sehr verschiedene Gestalten anlehnen. Allein trotz dieser Weichheit und Nachgiebigkeit wird sie doch bestimmte landschaftliche Combinationen als störend und widersprechend von sich abweisen, ohne Zweifel aber allen, in welche sie sich hineinlegt, eine eigenthümliche Färbung und Physiognomie mittheilen. Wenn Landschaftsgemälde, auch bei geringer Ausführung im Einzelnen, doch einen sehr entschiedenen Totaleindruck auf den Beschauer hervorbringen, diesen unwiderstehlich fesseln und gemüthlich in Bewegung setzen, so rührt dies vorzugsweise eben daher, daß sie jene innerliche Stimmung des Gemüths an allen Punkten, in der eigenthümlichen Combination der Gestalten, in ihrer Stellung zu einander, ihrem Hervortreten und Zurücktreten, in der Beleuchtung und Schattirung u. s. w. zur offenbarsten Erscheinung bringen.

Den innerlichen geistigen Proceß sinnlich und anschaulich zu gestalten — eben darin besteht ja das allgemeine Wesen der Kunst. Der Landschaftsmaler wählt die Natur zum Ausdruck des geistigen Inhalts. Angeregt durch die unmittelbare Schönheit derselben, reproducirt er ihre Formen, giebt ihnen eine Existenz in dem Reiche der Freiheit und des Geistes, aus keinem anderen Interesse, als um mitzutheilen und auszusprechen, was ihn innerlich bewegt und begeistert. Die Kunst ist die Sprache, welche er in seiner Gewalt hat, in welcher er die Geheimnisse seines Gemüths zu offenbaren versteht. Wenn aber auch der Künstler in seiner Weise die Natur durchschaut und beherrscht, so hat er darum noch nicht nothwendig das ausdrückliche Bewußtsein über die innere Bedeutung ihrer Gestalten. Er weiß diese wohl hinzuzeichnen in ihrer charakteristischen Bestimmtheit, aber nicht seine Gefühle auszusprechen, welche im Anschauen derselben in ihm lebendig werden. Dies Bewußtsein über das Schöne ist wesentlich Sache der Aesthetik. Diese wird dann auch nothwendig die Aufgabe zu stellen haben, den Begriff des Naturschönen — wie ich ihn in meinen ersten Briefen im Allgemeinen entwickelte — durch die besonderen Ge-

stalten der Natur hindurch zu verfolgen. Eben zu dieser Aufgabe gehört auch die Untersuchung *über die Physiognomik der Pflanzen*. Der physiognomische Ausdruck der verschiedenen Naturformen eben ist es, nach welchem die ästhetische Naturbetrachtung fragt, welchen sie herauszufinden, zum klaren Bewußtsein zu bringen versucht.

Ich hätte also zur Erläuterung der hier vom Kosmos angeregten Untersuchung vor Allem auf meinen vierten und fünften Brief zu verweisen. Wenn wir von dem physiognomischen Ausdruck einer Pflanze, oder eines Gebirges, eines Thieres reden, so fassen wir zunächst das *äußere Bild* dieser Gestalten ins Auge. Dies aber beziehen wir auf ein Inneres, betrachten es als Erscheinung eines Inneren. Offenbar reicht es daher auch nicht aus, jenes äußere Bild nur zu beschreiben, vielmehr muß ich, will ich den physiognomischen Ausdruck erkennen, auch das Innere in seiner specifischen Bedeutung gefunden haben, erst dann habe ich meine Aufgabe gelöst. Ganz ähnlich sucht die Physiognomik des Menschen aus dessen äußerer Erscheinung, aus seinem ganzen Habitus, aus seinen Gesichtszügen, seinem Mienenspiel auf sein Inneres, auf seinen geistigen Charakter zu schließen. Vor Allem nahe liegt hier die Frage: Wenn ich in der Physiognomik des Menschen ein inneres und äußeres Sein unterscheide, so ist dies Innere seine Gesinnung, sein Wille, seine Gefühle, das Aeußere seine sinnliche, körperliche Erscheinung; was ist nun aber das Innere der Pflanze, des Thieres, oder noch weiter in die unorganische Natur zurück, das Innere eines Gebirges, des Meeres, des Flusses? Auf diese Frage habe ich schon in meinen ersten Briefen geantwortet. Das Innere der natürlichen Gestalten ist im Allgemeinen die Energie des natürlichen Lebens, welche von Stufe zu Stufe sich immer mehr von der trägen, todten Materie befreit, zu immer höheren, freieren Formen sich herausarbeitet. Hierzu kam nun aber noch ein weiteres Moment. Wie nämlich die ganze Natur zum Menschen hinstrebt, so setzt sie auch der Mensch mit seiner geistigen Innerlichkeit in Beziehung: er findet im Anschauen ihrer verschiedenen Gestalten in seiner eigenen Innerlichkeit analoge Elemente. Die Stufen, in welchen die Natur zum Menschen sich hinbewegt, umfaßt er mikrokosmisch in sich selbst,

und so berühren sie ihn auch geistig in eigenthümlicher Weise. Eben diese verschiedenen geistigen, gemüthlichen Erregungen sind es, welche zu der Innerlichkeit der natürlichen Gestalten hinzutreten, und diese über die beschränkte Sphäre ihres geistlosen Daseins hinaus zum Bilde der geistigen Innerlichkeit erweitern. Damit erhält die Physiognomik der Natur eine concretere Bedeutung. Ihre Formen werden betrachtet eben in diesem Zusammenhange, in dieser Wirkung auf die geistige Innerlichkeit des Menschen; eben dies ist ihre Seele, ihre ästhetische Bedeutung, ihre Stellung im Reiche des Schönen.

Um die Formen der Natur in der angegebenen Weise zu deuten, werden Kräfte des Geistes erfordert, welche nicht gar häufig in einem einzelnen Individuum verbunden zu sein pflegen. Zunächst gehört dazu eine genaue Kenntniß der natürlichen Gestalten. Am sichersten und vollständigsten wird diese gewonnen mit Hülfe der Naturforschung. Allerdings ist für die Naturwissenschaft das äußere Bild der Natur nur ein sehr untergeordneter Moment. Sie zerlegt die einzelnen Gestalten derselben, fragt nach ihrer inneren Gliederung, nach den Kräften und Processen, welche im Inneren der Gestalt wirksam sind. Allein eben diese inneren Unterschiede sind es auch, welche die äußere Gestalt hervorbringen, und so werde ich, will ich diese in ihrer detaillirten Bestimmtheit kennen lernen, doch immer auf jene als auf deren nothwendige Bedingungen zurückgehen müssen. Zu dieser empirischen Kenntniß der Natur muß dann aber weiter der ästhetische Sinn hinzutreten, die Offenheit und Beweglichkeit des Geistes, sich gemüthlich in die verschiedenen Formen der Natur zu vertiefen. Jedoch auch hierbei wird die Aesthetik nicht stehen bleiben. Als Wissenschaft wird sie vielmehr die Tendenz haben, die Physiognomik der Natur auf allgemeine, nothwendige Gesetze zurückzuführen, also die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Naturformen mit dem Eindruck, den sie auf das Gemüth des Menschen machen, in eine innere, nothwendige Beziehung zu setzen. Die Meinung, als wäre der ästhetische Eindruck der Natur ein schlechthin Individuelles, Unberechenbares, allen allgemeinen Gesetzen sich Entziehendes, müssen wir durchaus von der Hand weisen, wenn man auch immerhin zugestehen mag, daß sich derselbe nach dem gemüthlichen Zustande

des Individuums mannichfach modificiren kann. Wie aber überall, so muß auch hier die philosophische Deduction von der Erfahrung unterstützt werden, soll sie sich nicht in dürftige Abstractionen verlieren. Die Erfahrung aber, welche hier gefordert wird, ist eben das künstlerische Interesse an den Gestalten der Natur, die eigene innerliche Theilnahme an der Schönheit ihrer Formen. Natürlich muß sich die Schwierigkeit dieser Aufgabe steigern, je mehr man über die allgemeinen Grundlagen hinaus ins Einzelne einzugehen versucht. Der allgemeine ästhetische Charakter der Pflanze, des Thieres, prägt sich so eindringlich aus, daß er nicht leicht zu verkennen ist. Steigen wir aber von hier aus hinab in die besonderen Gattungen der Pflanzen und Thiere, in welchen sich jener allgemeine Typus zu den mannichfachsten Formen auseinander legt, so vermag nur der ausgebildetste ästhetische Sinn dem Reichthum der Formen zu folgen, das Eigenthümliche derselben herauszufinden und auszusprechen. Er allein kann auch darüber entscheiden, wie weit hier überhaupt gegangen werden darf; wie weit die Unterschiede der Gestalt von specifischer Bedeutung sind, und wo diese ihren ästhetischen Werth verlieren. Die in Rede stehende Aufgabe erweitert sich aber noch, wenn man nicht bloß die einzelnen Gestalten der Natur, sondern auch die verschiedenen Klimate, Regionen, Länder der Erde nach ihrem physiognomischen Totaleindruck in Betracht zieht. Vor Allem ist der Unterschied der Klimate von Wichtigkeit. Innerhalb ein und desselben Klimas aber giebt es wieder verschiedene so eigenthümliche Formen und Combinationen der einzelnen Naturgestalten, daß eine Physiognomik der Natur sie unmöglich außer Acht lassen dürfte.

Den ersten Versuch, die Physiognomik der Natur vollständig darzustellen, enthält die Aesthetik von Vischer. Die erste Abtheilung des ersten Theils erläutert die Lehre vom Naturschönen. Es wird zuerst die Schönheit der unorganischen Natur behandelt, dann die Schönheit des Pflanzenreichs und die thierische Schönheit, und zuletzt, da das Naturschöne nach Vischer den allgemeinen Gegensatz zum Kunstschönen bildet, auch die natürliche, d. h. nicht durch die Kunst dargestellte, Schönheit des Menschen. Die Aesthetik von Vischer ist überhaupt der

Form wie dem Inhalte nach gleich ausgezeichnet. Auch die erwähnten Abschnitte, obwohl sie einer specielleren Durchführung bedürfen, sind, zumal wenn wir bedenken, wie wenig Vorarbeiten der Verfasser vorfand, von unschätzbarem Werthe.

Ueber die Physiognomik der Pflanzen besitzen wir von A. v. Humboldt selbst einen besondern Aufsatz, welcher das im Kosmos kurz angedeutete Thema weiter ausführt. Sie finden ihn in dem zweiten Theile der Ansichten der Natur unter dem Titel: Physiognomik der Gewächse. Hieran schließen sich vor Allem die classischen Darstellungen von Martius über Brasilien. Zuerst die Schrift: Physiognomik des Pflanzenreichs in Brasilien (München 1814), dann aus der in Verbindung mit Spix herausgegebenen Reise in Brasilien (München 1834), besonders die im dritten Theile enthaltene Abhandlung: Die Pflanzen und Thiere des tropischen Amerika. Eine sehr vollständige Beschreibung der physiognomisch wichtigen Pflanzenformen giebt die Schrift von Meyen: Grundriß der Pflanzengeographie (Berlin 1836). Ferner behandelt auch Schleiden unser Thema in seiner Schrift: Die Pflanze und ihr Leben, in der elften Vorlesung: die Aesthetik der Pflanzenwelt. Endlich wäre hier auch die in diesem Jahre erschienene Schrift von Bratranek zu erwähnen: Beiträge zu einer Aesthetik der Pflanzenwelt.

Ueberhaupt ist in den letzten Jahren die physiognomische Betrachtung der Pflanzen zu einem beliebten Thema geworden. Viele Aesthetiker und Naturforscher haben sich darin versucht, so daß dieser Zweig der Literatur gegenwärtig eine Menge von interessanten Schilderungen aufzuweisen hat. Besonders hervorstechend durch ihre ebenso geschmackvolle Form als sinnige Auffassung sind die Arbeiten von Masius. Derselbe hat zuerst in dem Schulprogramm des Gymnasiums zu Salzwedel, vom J. 1849, einen Aufsatz mitgetheilt: Andeutungen zu einer Physiognomik der Bäume. Eine Fortsetzung und weitere Ausführung dieses Themas enthalten: Die Naturstudien (Skizzen aus der Pflanzen- und Thierwelt) eine Schrift, welche verdienter Maßen die allgemeinste Anerkennung gefunden hat.

Offenbar gehört zum physiognomischen Ausdruck vor Allem

eine in sich abgeschlossene Gestalt. Von der Physiognomie des Lichts, der Luft, des Wassers kann man daher im eigentlichen Sinne nicht reden. Das Licht läßt die Körper in ihrer bestimmten Gestalt hervortreten und sichtbar werden, setzt sie auch durch mannichfache Spiegelungen in Beziehung, ist somit die allgemeinste Bedingung für die Erscheinung der Schönheit — allein für sich allein ist es, weil gestaltlos, auch ohne eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck. Demungeachtet kann ich aber sehr wohl nach dem allgemeinen Eindruck fragen, welchen das Licht und ebenso der einfachste Gegensatz desselben, die Finsterniß, und dann weiter das Mittlere zwischen beiden, das Halbdunkel, auf das Gemüth des Menschen hervorbringt. Etwas Aehnliches gilt auch von der Farbe. Die Farben für sich allein sind ohne bestimmte Physiognomie; sie erhalten diese erst durch die Verbindung mit der Gestalt des Körpers; trotzdem aber rufen sie einen bestimmten Eindruck im Gemüthe hervor, welcher bei dem physiognomischen Ausdruck der Gestalt immer mitspielt. Auch die Luft ist gestaltlos in sich; allein ihre Reinheit, ihre größere oder geringere Durchsichtigkeit ist für den physiognomischen Ausdruck der Landschaft von entschiedener Wichtigkeit. Die Luftperspective vor Allem ist es, durch welche das Auge über die Entfernung der gesehenen Gegenstände entscheidet. Ein Anfang einer selbständigen Gestaltenbildung sind die Wolken; ihre Form und Lagerung, besonders mit der Beleuchtung zusammen, ist sicherlich für die landschaftliche Schönheit von großer Bedeutung; für sich allein aber ist die Form der Wolken zu unbestimmt und schwankend, von zu geringer innerer Selbständigkeit, als daß sie als eigenthümliche Darstellungen des Schönen gefaßt werden könnten. Schon selbständiger in der Physiognomik der Natur tritt das Wasser auf. Die aus dem Inneren der Erde hervorsprudelnde Quelle, der von Ufern bestimmt umgrenzte See, dann der ununterbrochen fernhin strebende Fluß, und vor Allem das unübersehbare, ewig wogende Meer sind Gestalten, die in eigenthümlicher Weise das Gemüth ergreifen.*) Einen größeren Reichthum von physiognomisch bedeutsamen Formen bildet die feste Erde. Zunächst kommt in Betracht der

*) S. 3. 4. Brief S. 28.

Unterschied zwischen Berg, Thal und Ebene; dann vor Allem die mannichfachen Gestalten der Gebirge und ihre Combinationen, in welchen die Umwälzungen und Schicksale des Erdkörpers, die verschiedenen Processe, durch welche er sich gebildet, auch äußerlich zur Erscheinung kommen. Die Aesthetik hat es zu untersuchen, in wie weit hier die geologisch wichtigen Unterschiede auch physiognomisch bedeutsam sind.

Die unorganische Natur ist am weitesten von der geistigen Persönlichkeit entfernt. Ihre einzelnen Gestalten entbehren selbst der lebendigen Individualität. Daher könnte es scheinen, als wären sie allein überhaupt unzureichend, ein ästhetisches Bild zu liefern, als müßte also die lebendige Schöpfung der Pflanzen- und Thierwelt hinzutreten, sollte der Mensch seine eigene geistige Innerlichkeit in der unorganischen Natur auch nur ahnen. Allerdings ist das Anschauen der leblosen Welt überwiegend ohne ästhetische Befriedigung; dieselbe tritt ja auch in der Natur selbst nur selten in dieser streng isolirten Weise auf. Allein es giebt doch bestimmte Combinationen rein unorganischer Gestalten, denen man eine ästhetische Wirkung und den eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck nicht absprechen darf. Nach Vischer sind dies im Allgemeinen diejenigen, in welchen uns ein Wechselspiel der elementarischen Potenzen das ersetzt, was in Wirklichkeit nur das organische Individuum darbietet; d. h. solche, worin die unorganische Natur einen Effect hervorbringt, der unwillkührlich an das organische Leben, an ein aus einem selbständigen Mittelpunkt in sich thätiges, in sich processirendes, von sich aus- und in sich zurückgehendes Wesen erinnert. „Die unorganische Natur sieht in solchen Momenten, wo etwa Sonne und Berg im blauen Wasser sich spiegelt, aus, als beschaute sie sich selbst, als weidete sie sich an ihrem eigenen Bilde, als dämmerte ein Selbstbewußtsein in ihr auf, oder ein andermal scheint es, als ränge sie wie in jenen uralten großen Kämpfen, in denen sie einst die höheren Gestalten des Lebendigen aus ihrem noch lebensschwangeren Schooß hervorbrachte: Stürme, Fluthen, wilde Bergformen, Vulkane führen dieses Urleben, diese furchtbaren Gährungen uns vor Augen. Nun erinnert sich das anschauende persönliche Wesen, daß das, was wir jetzt unorganische Natur nennen,

einst mehr war, es schaut sie als einen Schooß, die Wiege alles Lebens an, verlegt sie selbst in diese Wiege zurück, wirft das Explicirte hinter sich selbst, die Zwischenglieder überspringend, in das Implicirte zurück, sieht in den Bewegungen der Natur Stimmungen, Leidenschaften des menschlichen Gemüths, läßt den künftigen Menschen aus dem Urgrunde, worin er mit allem Lebendigen schlummerte, hervor- und sich entgegenblicken. Die Empfindung kann allerdings auch eine andere Wendung nehmen; die Elemente werden vorgestellt, als wüßten sie um das außer ihnen bereits vorhandene organische und menschliche Leben und erfreuten sich daran, es zu nähren, sich ihm zum Genusse zu geben oder neidisch es zu zerstören. Allein die Zurückverlegung des empfindenden und selbstbewußten Lebens hinter sich in die blinde Natur ist hier dieselbe, nur daß der Act unvermerkt den bestimmten Widerspruch in sich aufnimmt, das höhere Leben da zu suchen, wo es noch nicht ist, und doch zugleich es da zu wissen, wo es ist."

Die Pflanze hat schon ein individuelles, selbständiges Leben. Alle ihre Gebilde gehören innerlich und wesentlich zu einander. Nicht äußere, fremde Potenzen sind es, welche durch ein zufälliges Zusammenwirken die Pflanzen erzeugen, sondern von innen heraus, durch eigene innerliche Energie schafft und gliedert sie ihren Leib. Mit dieser inneren Energie tritt sie auch der unorganischen Natur gegenüber. Ununterbrochen ist sie mit dieser im Verkehr; aus der Luft, dem Wasser, der Erde schöpft sie ihre Nahrung, und verwandelt diese in vegetabilische Formen. Trotz dieser inneren Selbständigkeit ist aber die Pflanze doch noch mit der Erde verwachsen. Festgewurzelt in dem Boden — wie der Embryo im Schooße der Mutter — strebt sie der Luft und dem Lichte entgegen; sie hebt sich nicht frei zu einem vollständigen Abschluß in sich heraus, ist daher ohne Seele, ohne Empfindung, ein stummes, unschuldiges, leid- und freudloses Leben, das ebenso sehr der Erde angehört als sich selbst. Die Pflanze wird daher von dem periodischen Verlauf des Jahres in ganz anderer Weise berührt als das Thier; sie ist das lebendige Jahr, die keimende, blühende, fruchttragende und absterbende Erde.

Diese für das Leben der Pflanze charakteristischen Mo-

mente prägen sich auf das Unverkennbarste in ihrer ganzen Erscheinung aus. Aus einem Keime sehen wir ihre Gestalt entstehen; ihre Theile schießen aus einander empor und halten sich fest bei allem Wechsel der äußeren Umgebung. Auch erstarren sie nicht wie der Krystall, sondern zeigen immer wieder die saftige Frische einer inneren, unausgesetzten Thätigkeit. Wie aber die Wurzeln in der Erde, so breiten sich auch die Zweige und Blätter ins Unbestimmte aus. Und jeder Zweig, jedes Blatt ist wieder dem Ganzen ähnlich, ist eine Pflanze für sich, macht auf individuelle Selbständigkeit Anspruch. In dem Momente also, wo sich das Individuum bildet, verliert es sich auch. Nach der einen Seite hin sieht daher der Mensch in der Pflanze ein Verwandtes; sie ist eine lebendiges Individuum. Zugleich aber ist sie ein Individuum, nicht blos ohne Selbstbewußtsein, sondern auch ohne Empfindung, somit auch ohne inneren Kampf, ohne Leidenschaft. Der ästhetische Eindruck der Pflanze ist durch beide Momente gleich sehr bestimmt. Sie ist im Allgemeinen ein Bild des innerlich ungetrübten, von den Arbeiten, Kämpfen und Schicksalen des Geistes nicht berührten Lebens. Allerdings ist das Vegetiren nicht die Wirklichkeit des Geistes. Wenn man es aber nur für etwas Verächtliches, dem Geiste schlechthin Widersprechendes ansieht, so vergißt man, daß der Mensch als lebendiges Individuum, als Fleisch und Blut, auch bei dem besten Willen nicht in die reine Geistigkeit aufgeht, daß er sich vielmehr mit vollem Rechte aus der Arbeit und Spannung des Geistes zu Zeiten auch in ein kampfloses Dasein hinübersehnt, daß er also zu dem willenlosen, traumartigen Leben der Pflanzenwelt sich momentan hingezogen, in ihm einen Ausdruck seiner eigenen gemüthlichen Stimmung finden kann. Offenbar wird die Pflanze durch diese gemüthliche Beziehung des Menschen im Grunde über ihre eigenthümliche Beschränktheit erhoben und in die Sphäre des Geistes hinausgerückt. Sie wird zum Bilde des geistigen Vegetirens, eines nicht vom Geiste schlechthin verlassenen, sondern von den Kämpfen des Geistes ausruhenden Lebens. Die ästhetische Anschauung nimmt diese Symbolik vor ohne bewußte Reflexion. Für sie ist die Frage, ob denn die Pflanze wirklich ohne Selbstgefühl, ohne Empfindung sei, ohne entscheidenden Werth. Mag

die Wissenschaft darüber urtheilen, wie sie will, mag sie auch streng daran festhalten, daß den Pflanzen alle wesentlichen Bedingungen des Selbstgefühls abgehen, dennoch wird es sich das Gemüth und die Phantasie nicht nehmen lassen, die Pflanze als Bild von Zuständen anzusehen, welche ein Seelenleben voraussetzen.

Um uns die wesentlichen Elemente der Pflanzengestalt im Allgemeinen zu vergegenwärtigen, haben wir sogleich die höheren Pflanzengattungen ins Auge zu fassen. Hier besteht nun offenbar das Charakteristische der Pflanzengestalt, der allgemeine Typus derselben, in einer senkrecht im Boden stehenden Axe, von welcher nach den Seiten hin Radien ausgehen, welche verschieden gegen die Axe geneigt sind. Die Axe ist der Stamm, die Radien die Aeste, Zweige und Blätter. Der Stamm erscheint schon durch seine Farbe, wie durch seine Unbeweglichkeit, als der unlebendigste Theil der Pflanze. Er hat überwiegend die Function, die Thätigkeit der saugenden Wurzeln und der athmenden Blätter zu vermitteln. In ihm vor Allem verarbeitet die Pflanze die Nahrung, die sie aus der Erde und der umgebenden Atmosphäre entnimmt. Für die eigenthümliche Gestalt der Pflanzen sogleich von Wichtigkeit ist es, ob sich schon von der Erde an die Blätter und Zweige an den Stamm ansetzen, oder ob — wie bei dem eigentlichen Baume — der Stamm zuerst ohne Seitenorgane von dem Boden aufschießt. Hierzu kommt dann weiter die Höhe und Stärke des Stammes, dann seine rauhe oder glatte Oberfläche, auch seine Farbe; vor Allem bedeutsam aber für den ganzen physiognomischen Charakter der Pflanze ist die Beschaffenheit der Baumkrone. Entweder wachsen die Blätter unmittelbar aus dem Stamme heraus, oder es wiederholt sich in Aesten und Zweigen die Form des Stammes. Die Aeste selbst stehen entweder in einem rechten Winkel vom Stamme ab, oder bilden einen spitzen oder auch stumpfen Winkel; theils sind sie gerade, theils geschwungen, von geringerer oder größerer Länge, von einfacherer oder complicirterer Verzweigung. Weiter kommt auch in Betracht die Stellung der Blätter zu den Zweigen, dann die Größe und Form der Blätter, die Beschaffenheit ihrer Oberfläche, ihre Beweglichkeit und ihre Farbe. In allen diesen ein-

zelnen Momenten bietet die Pflanzenwelt einen unüberſehbaren Reichthum von Unterſchieden. Ihren zierlichſten und prächtigſten Schmuck erzeugt ſich die Pflanze in den Blüthen. In ihnen tritt zu dem ganzen Reichthum der inneren Gliederung noch die Farbenpracht und der Duft. Ohne Zweifel iſt die Blüthe das complicirteſte Organ der Pflanze; auch ſchließt ſie ſich durch ihre ganze Geſtalt am ſelbſtändigſten in ſich ab. Wenn es ſich daher um die Schönheit der einzelnen Pflanzentheile für ſich handelt, ſo wird man ohne Bedenken der Blüthe vor allen anderen den Vorzug geben. Auch wird man vor Allem der Blüthe, eben weil ſie am meiſten ein in ſich gegliedertes Ganze iſt, auch ohne Beziehung zu der Geſtalt der ganzen Pflanze, einen eigenthümlichen phyſiognomiſchen Ausdruck beizulegen geneigt ſein. Ich brauche nur an die verſchiedenen Blumenſprachen zu erinnern, welchen, ſo willkührlich ſie auch zum Theil erdacht ſind, doch ſicherlich die Vorſtellung einer beſonderen, bedeutſamen Phyſiognomie der Blumen zu Grunde liegt. Auf den Gedanken, eine Blätterſprache zu erfinden, wird man nicht leicht kommen, weil das Blatt, ſo fein und zierlich es auch gezeichnet und gerippt ſein mag, doch ſeiner ganzen einfachen Geſtalt nach zu offenbar ein untergeordneter Theil der ganzen Pflanze iſt. Mag aber immerhin die Blüthe der reizendſte, in ſich vollſtändigſte, eigenthümlichſte Theil der Pflanze ſein, wahrhaft lebendig iſt ſie doch nur, wenn ſie von dem ganzen Pflanzenleibe getragen wird. Losgeriſſen von ihm, auch nur in der Vorſtellung, iſt ſie nicht mehr volles natürliches Leben. Offenbar tritt ja auch gerade bei den Pflanzen, welche der ganzen Landſchaft einen beſtimmten Charakter geben, die Blüthe ſehr in den Hintergrund. Entſchieden beruht der phyſiognomiſche Ausdruck der Pflanze nicht auf einem einzelnen Theile derſelben, ſondern liegt in der ganzen Geſtalt, iſt die Geſammtwirkung aller ihrer einzelnen Organe. Allerdings iſt hier die eigenthümliche Form auch der kleinſten Theile von Wichtigkeit; allein das Zuſammentreten derſelben, ihr Verhältniß, ihre Lage zu einander bringt Erſcheinungen hervor, welche doch nur dem Ganzen und nicht jenen einzelnen Theilen angehören. Und gerade dieſe Erſcheinungen ſind es, in welchen die Schönheit und Phyſiognomie der Pflanze ſich vorzugsweiſe ausprägt. So iſt

z. B. die eigenthümliche Modellirung und innere Gliederung der Baumkrone für den physiognomischen Ausdruck des Baums unleugbar das Wesentlichste. Sie wird bedingt durch die Stellung der Zweige und Aeste, durch die Größe, Gestalt und Farbe der Blätter, durch ihre größere oder geringere Beweglichkeit, durch die Art und Weise, in welcher sie die Zweige umgeben u. s. w. Der Totaleindruck der Baumkrone aber, worauf es physiognomisch vorzugsweise ankommt, der ganze Wurf, die eigenthümlichen Einschnitte und Lagerungen, das Dichte, Lockere, Durchsichtige der ganzen Gestalt — dies wird, wenn auch alles Einzelne darin mitspielt, doch nur sichtbar in einer Entfernung, von welcher aus die besonderen Formen nicht mehr genau zu erkennen sind. Auch der Maler zeichnet nicht jedes einzelne Blatt des Baumes mit mathematischer Genauigkeit. Trotzdem kann man aber in einem künstlerisch ausgeführten Bilde die bestimmte Art des Baumes sehr wohl erkennen. Auch ist der physiognomische Ausdruck desselben nicht verwischt; im Gegentheil, es ist hervorgehoben, was für diesen das Entscheidende ist. Natürlich verhalten sich auch in dieser Beziehung die Pflanzen nicht in gleicher Weise. Bei einzelnen drängt sich die Form eines bestimmten Organs überwiegend hervor, und wird dadurch zum Centrum des ganzen physiognomischen Ausdrucks. Dann ruht auch der Blick des Beschauers vorzugsweise auf diesem Theil der Pflanze; die eigenthümliche Form desselben macht sich bis ins Detail geltend, und so wird auch der Maler in der Darstellung desselben genauer und ausführlicher verfahren müssen, will er ein entsprechendes Bild dieser Pflanze entwerfen.

Neunzehnter Brief.

Die physiognomisch wichtigsten Formen der Pflanzen.

Aehnlich wie die Botanik die Pflanzen in verschiedene Gattungen und Arten eintheilt, so entsteht auch für die physiognomische Betrachtung nothwendig die Aufgabe, die Masse

der Pflanzenerscheinungen in bestimmte allgemeine Gruppen und charakteristische Formen zu sondern. Indem die Physiognomik hierbei von einem ganz anderen Gesichtspunkte ausgeht, als die Botanik, nämlich von dem Totaleindruck von dem äußeren Bilde der ganzen Pflanze, so kann es nicht fehlen, daß sie Pflanzen wegen ihrer ähnlichen ästhetischen Form zu einander stellen wird, welche die Botanik in verschiedene Gattungen verweist. Ebenso finden sich aber auch in ein und derselben Species specifisch verschiedene Pflanzenformen. Die Classificirung ist wie überall so auch in der Physiognomik der Pflanzen eine schwierige Sache. Wie sollten wir uns hierüber wundern! Ist doch offenbar eine richtige, der natürlichen Erscheinung entsprechende Classificirung ohne wirkliche Erkenntniß unmöglich. Sobald ich die Mannichfaltigkeit der gegebenen Erscheinungen nach ihren allgemeinen, wesentlichen Unterschieden überschaue, ihre innere Ordnung und Gliederungkenne, so bin ich damit in ihr Wesen selbst, in ihre objective Vernunft eingedrungen. Wenn wir zunächst das äußere Bild der Pflanze als solches im Auge behalten, ohne darauf zu dringen, daß wir uns auch des ästhetischen Eindrucks dieses Bildes mit Bestimmtheit bewußt zu werden haben, so wird es näher liegen, eine größere Anzahl von Pflanzenformen neben einander zu stellen, um so eine weitere ästhetische Betrachtung vorzubereiten. Verlangen wir dagegen, was zu einer durchgeführten Physiognomik gehören würde, ein ausdrückliches Bewußtsein über die ästhetische Bedeutung der verschiedenen Pflanzenformen, so ist diese Aufgabe leichter zu lösen, wenn wir uns zunächst damit begnügen, die allgemeinsten, prägnantesten Unterschiede hervorzuheben. Auch Vischer schlägt in seiner Aesthetik diesen zweiten Weg ein. Die allgemeinen Unterschiede, welche er aufführt, scheinen mir von unläugbarer, objectiver Wahrheit.

Vischer giebt zunächst den Moosen, Kräutern, Gräsern, zum Theil auch Schlingpflanzen, insofern sie nur in geselliger Menge den für den physiognomischen Eindruck nothwendigen Umfang erreichen, keinen selbständigen ästhetischen Werth. Entschieden muß die Pflanze, soll ihr ein eigenthümlicher physiognomischer Ausdruck zukommen, frei aus dem Boden und ihrer Umgebung heraustreten; je mehr sie sich der Erde

anlehnt, oder je einfacher, unentwickelter, linienartiger ihre Gestalt ist, desto weniger wird sie für sich ein ästhetisches Interesse erregen können. Die genannten Pflanzen haben daher theils nur die Bedeutung, den physiognomischen Ausdruck der unorganischen Natur zu modificiren. Denken wir an Felsen, die mit Moosen und Kräutern überkleidet, an einen See, dessen Wasser mit üppigen Blättern und prachtvollen Blüthen bedeckt ist. In den tropischen Gegenden erreichen Kräuter und Gräser eine in sich gegliederte, baumartige Gestalt; damit gewinnen sie auch einen selbständigeren ästhetischen Charakter. Sonst müssen sie schon in geselliger Menge größere Räume bedecken, sollen sie unsern Blick fesseln.

Von der physiognomischen Bedeutung der Schlingpflanzen giebt Martius eine vortreffliche Schilderung. Hier sind es — heißt es in dem vorher erwähnten Aufsatze in der Reise nach Brasilien — blattlose Säulen, welche einfach oder über einander gedreht, wie Schifftaue, von den Stämmen und Aesten der Urwaldung nach dem Boden hin ausgespannt und festgewurzelt sind, dort hängen andere Stränge und dünnere Schnüre herab, die den Grund noch nicht erreicht haben, und zwischen dem bewegten Laube hin- und herschwanken. Eine andere Form, zum Baume erwachsen, gewaltiger wie an Masse so auch an Lebenstrieb, verschmäht die Bestimmung, den uralten Stämmen eine Stütze zu bieten, und wird vielmehr deren unversöhnlicher Feind. In kühnen Verschlingungen hat sie den saftigen Lorbeerbaum oder die ungeheure Bertholletia umgürtet, und indem sie sich von Jahr zu Jahr weiter über den geduldigen Baum ausbreitet, droht sie die Wege des Lebenssaftes zu hemmen, ihn endlich zu tödten. Einem anderen Schlingbaum ist dies bereits gelungen; der überwundene Stamm eines Caryocar, von rascher Fäulniß ergriffen, ist hinweggefallen, und nun steht dieses abenteuerliche Gespenst für sich schräg aufgerichtet im modrigen Dunkel der Waldung. Die erregte Phantasie erblickt in solchen Ausgeburten des pflanzlichen Bildungstriebes bald riesenhafte Schlangen, bald andere gefräßige Ungeheuer, in diese schauervolle Einsamkeit gebannt. Und, in der That, keine Gattung scheint so sehr von der friedfertigen Weise des sittsamen Pflanzenreichs abzuweichen, als diese tödtlichen Lianen, die anfänglich in ihren friedlichen Nachbarn nur

Stützen zu suchen scheinen, dann sich gefräßig über ihre Oberfläche ausbreiten, und in verderblicher Zuneigung sie enger und enger umgürtend, gleich gespenstigen Empusen ihnen die Säfte und das Leben ausziehen. Die Entwickelung dieser Schlingpflanzen ist in einer ganz eigenthümlichen Lebensart begründet. Anfänglich wachsen sie als schwache Gesträuche lothrecht auf; sobald sie aber an einem anderen Baume eine Stütze erreicht haben, so verlassen sie den ursprünglichen Weg der Ernährung und werden Parasiten, die sich, unmittelbar über die Oberfläche des anderen Stammes ausgießend und nach ihr sich modelnd, fortan vorzugsweise von diesem und endlich fast gar nicht mehr durch die eigene Wurzel sich ernähren. Wenn sonst die gesetzmäßige Entwickelung des Stammes erheischt, daß er sich concentrisch nach allen Richtungen gleichmäßig in die Dicke ausdehnt, so wohnt diesen Stämmen der sonderbare Trieb inne, überall da, wo sie durch Berührung gereizt werden, sich der Rinde zu entledigen, und sich über den fremdartigen Körper nach und nach gleichmäßig, wie Flüssiges, auszudehnen. So verfließen allmälig sogar die einzelnen Aeste des Parasiten mit einander. Ist in diesem Processe die Kraft der ursprünglichen Wurzel geschwächt worden, so setzt sich der Stamm dadurch ins Gleichgewicht, daß er neue Wurzeln (Luftwurzeln) von oben herab zur Erde sendet, und so gewinnt dieses zähe, lebenskräftige Geschlecht, zum Verderben der Nachbarn, immer neue Ausdehnung und Stärke. Große Blumen von üppiger Färbung und glänzendes saftig-grünes Laub erhöhen die Eigenthümlichkeit dieser Gewächse, und wo sie, zu Massen ausgebildet, anderen Stämmen gleichsam einen fremden Baumschlag einimpfen, sind sie von mächtiger Wirkung in dem Helldunkel des tropischen Waldes. An den Ufern des Rio Guama sah ich ganze Reihen von Macaubapalmen mit Clusia alba überzogen, so daß der Parasit ein ringsum geschlossenes Rohr um den dreißig Fuß hohen Stamm gebildet hatte, das an kurzen Aesten Laub und Blumen trug, und aus dessen Ende die erhabene Palmkrone hervorragte. — Es giebt endlich noch eine andere Form von Schlingpflanzen, den Rankengewächsen ähnlich, welche sich in nördlicheren Breiten zu Hecken vereinigen, oder das Unterholz der Waldungen verflechten. So wie der wilde Weinstock, der

Hopfen, die Zaunrübe, die Trichterwinden in der europäischen Landschaft eine malerische Stelle übernehmen, treten in Amerika's Tropenländern eine Unzahl rankender Gestalten auf, und die Schattirungen ihres vielförmigen Laubes, die Pracht ihrer feuriggefärbten und wohlriechenden Blüthen verleiht der Gegend ganz vorzüglich jenen Ausdruck von Fülle und Reichthum, den heiße Länder vor anderen voraushaben. Wer mag sie alle nennen, diese üppigen Kinder einer schöpferischen Sonne: die Passifloren, auf deren Blumen jede Farbe verschwendet ist, die honigduftenden Paullinien mit zartem, vielgefiedertem Laube, die Bougainvilläen mit rosenrothen Blüthentrauben, die Aristolochien, deren düstergefärbte Blumen über das gewöhnliche Maß bis zum Ungeheueren ausgedehnt sind, die zahllosen Arten von Winden, von Kürbispflanzen, von Echites und anderen Apocyneen mit Milchsäften und mit stattlich gefärbten Blüthen, die Banisterien, deren Blumen, gleich farbigen Sternen, über das Laub ausgegossen sind, die blendend bunten Geschlechter von Alloplectus, Ulloa, Mendozia, Bignonia u. s. w., die sich bald, Parasiten ähnlich, über die Stämme hinziehen, bald zu dichten Gehägen und Guirlanden verschlingen, und mit der Einfalt der Natur kunstreiche Wände und Tapeten wirken, auf denen sich die fröhlichen Sänger des Waldes schaukeln. In diesem bunten Gewirre von Formen hat die Schöpferkraft alle Stufen der Rankenbildung dargestellt; vom dünnsten Faden, der sich am Ende eines Blattes schraubenförmig zusammenrollt, bis zum Baume, dessen gewaltige Aeste, gleich Riesenarmen, den Nachbar umschlingen.*)

Unter den größeren vegetabilischen Gestalten von selbständiger ästhetischer Bedeutung unterscheidet Vischer einen dreifachen Typus. „Der erste trägt durch vorherrschende Ausdehnung zu riesenhafter Breite und Höhe den Charakter des Erhabenen, jedoch in der näheren Bestimmung krystallinischer Gebundenheit, die das Gemüth des Beschauers nicht in den Irrgängen ahnungsvoller Stimmung sich frei ergehen läßt, sondern streng beherrscht: eine Eigenschaft, die in dem scharfen Umriß, der festen und

*) Spix und Martius Reise in Brasilien, S. XXXII. Siehe hierzu die Abbild. Tafel I.

dichten Textur, gemessenen Zeichnung, regelmäßigen symmetrischen Stellung der Theile begründet ist. Neben der Gebundenheit bricht aber üppiger Wucher, glühende Pracht, betäubender Duft hervor und stellt dem strengen Maße die Maßlosigkeit an die Seite. — Es kann dieser Pflanzentypus mit der orientalischen Phantasie verglichen und durch das Prädicat des Architektonischen bezeichnet werden. Man erkennt in ihm sogleich die Pflanzenwelt der heißen Länder, und der Charakter überhaupt, dann die Kunstrichtung des Menschen, der von ihr umgeben ist, wird wesentlich als durch sie mitbestimmt erscheinen. Die Formen dieser Vegetation zeichnen sich mit geometrischer Schärfe von dem tiefen Himmel ab, gemessener Ernst, krystallinische, Auge und Sinn bindende Bestimmtheit läßt die Subjectivität des Beschauers die Wogen der vertieften Empfindungen nicht aufkommen; es fehlt nicht nur die Romantik, sondern selbst der weichere Ernst der plastischen Sinnesweise. Dadurch bestimmt sich der allgemeine Charakter des Erhabenen, der in der ungemeinen Größe dieser Pflanzen liegt. Das Erhabene überwältigt und erhebt zugleich das befreite Gemüth; diese doppelte Wirkung üben auch die Riesen der tropischen Vegetation aus, aber das Moment der Befreiung in derselben beschränkt sich durch die Strenge der Form, in der Erhebung selbst liegt etwas Despotisches, Bannendes."

Wollen wir uns den specifischen Charakter dieser Pflanzenform an einer einzelnen Gestalt anschaulich machen, so haben wir unsern Blick vor Allem auf die Palmen zu richten. Hören wir die Schilderung, welche A. v. Humboldt von der Gestalt der Palmen giebt.

In den Blättern der Palmen ist viel Einförmigkeit der Form: sie sind entweder gefiedert oder gefächert; der Blattstiel ist bald ohne Stacheln, bald scharf gezähnt. In dem Habitus und der Physiognomie der Palmen liegt überhaupt ein großer, schwer mit Worten auszudrückender Charakter. Der Schaft ist einfach, überaus selten dracänaartig in Aeste getheilt. Er ist bald unförmlich dick, bald schilfartig schwach, bald nach unten zu anschwellend; bald glatt, bald schuppig, bald stachlig, die langen Stacheln in concentrische Ringe sehr regelmäßig vertheilt. Charakteristische Verschiedenheiten liegen auch in den, doch nur 1 — 1½ Fuß Höhe entspringenden, den Stamm gleichsam auf

ein Gerüst erhebenden, oder ihn wulstartig umwuchernden Wurzeln. Oft ist der Schaft auch nur in der Mitte geschwollen, aber nach unten und oben zu schwächer. Das Grün der Blätter ist bald dunkel glänzend, bald auf der unteren Seite silberfarben weiß. Bisweilen ist die Mitte des gefächerten Blattes mit concentrischen, gelben und bläulichen Streifen, pfauenschweifartig, geschmückt. Ein eben so wichtiger Charakter, als in der Gestalt und Farbe der Blätter, liegt in der Richtung derselben. Die Foliola (die Blättchen) sind bald kammartig, in einer Fläche dicht an einander gereiht, mit steifem Zellgewebe, wie bei der Cocos und der Dattel; daher der herrliche Abglanz der Sonne auf der oberen Blattfläche, welche frischeren Grüns im Cocos, matter und aschfarbiger in der Dattelpalme ist. Bald erscheint das Laub schilfartig von dünnen, biegsamen Gefäßen gewebt, und nach der Spitze hin gekräuselt. Den Ausdruck hoher Majestät gewährt den Palmen, außer dem Stamme, hauptsächlich die Richtung der Blätter. Es gehört zur physiognomischen Schönheit einer Palmenart, daß sie nicht blos in der Jugend (wie dies der Fall bei der einzig in Europa eingeführten Dattelpalme ist), sondern in ihrer ganzen Lebensdauer anstrebende Blätter habe. Je spitzer der Winkel ist, welchen die Blätter mit der Fortsetzung des Stammes (nach oben) bilden, desto großartiger und erhabener ist die Form. Welchen verschiedenen Anblick gewähren die herabhängenden Blätter der Palma de Covija am Orinoco, die der Horizontallinie mehr genäherten, wenigstens minder aufgerichteten Blätter der Dattel- und Cocospalme, und die himmelanstrebenden Zweige der Jagua, des Cucurito und Pirijao! Alle Schönheiten der Form hat die Natur in der Jagua-Palme zusammengehäuft, welche, mit dem 80 bis 100 Fuß hohen Cucurito gemengt, die Granitfelsen in den Cataracten von Akures und Maypures schmückt. Ihre schlanken, glatten Stämme erheben sich 60 bis 70 Fuß hoch, so daß sie über das Dickicht des Laubholzes, wie ein Säulengang, hervorragen. Diese luftigen Gipfel contrastiren wundersam mit den dickbelaubten Ceiba-Aesten, mit dem Walde von Laurineen, Calophyllum und Amyris-Arten, welche sie umgeben. Ihre Blätter, wenige an der Zahl (kaum 7 bis 8), streben fast senkrecht 14 bis 16 Fuß

hoch aufwärts. Die Spitzen des Laubes sind federbuschartig gekräuselt. Die Blättchen haben ein grasartig dünnes Gewebe, und flattern luftig und leicht um die sich langsam wiegenden Blattstiele. Unter dem Ursprung der Blätter aus dem Stamme brechen an allen Palmen die Blüthentheile hervor. Die Art dieses Hervorbrechens modificirt ebenfalls den physiognomischen Charakter. Bei wenigen steht die Scheide senkrecht, und die Früchte erheben sich, aufgerichtet, in einer Art von Thyrsus, den Früchten der Bromelia ähnlich. Bei den meisten hangen die Scheiden (bald glatt, bald furchtbar stachlig und rauh) abwärts, bei einigen ist die männliche Blüthe von blendendem Weiß. Der entfaltete Kolben glänzt dann in weiter Ferne. Bei den meisten Palmen sind die männlichen Blüthen gelblich, dicht an einander gedrängt, und fast welk, indem sie aus der Scheide hervortreten. In den Palmen mit gefiedertem Laube entspringen die Blattstiele entweder aus dem dürren, rauhen, holzigen Theile des Schaftes; oder es ist auf dem rauhen Theile des Stammes ein grasgrüner, glatter, dünner Schaft, wie Säule auf Säule aufgesetzt, aus dem die Blattstiele entspringen. In den Fächerpalmen ruht die blätterreiche Krone oft auf einer Lage dürrer Blätter: ein Umstand, der dem Gewächse einen ernsten, melancholischen Charakter giebt. In einigen Schirmpalmen besteht die Krone aus sehr wenigen, sich an schlanken Stielen erhebenden Blättern. Auch in der Gestalt und Farbe der Früchte ist eine weit größere Mannichfaltigkeit, als man gewöhnlich glaubt. Mauritia flexuosa ist mit eierförmigen Früchten geziert, deren schuppige, braune, glatte Oberfläche ihnen das Ansehen junger Tannenzapfen giebt. Welcher Abstand von der ungeheuren dreikantigen Cocosnuß zu der Beere der Dattel und den kleinen Steinfrüchten des Corozo! Aber keine Frucht der Palmen kommt an Schönheit den Früchten des Pirijao von St. Fernando de Atabapo gleich. Eierförmig, goldfarben und zur Hälfte purpurroth, hangen mehlfarbige, zwei bis drei Zoll dicke Aepfel, traubenartig zusammengedrängt, von dem Gipfel majestätischer Palmenstämme herab. *)

Um das Bild der Palmen zu vollenden, lasse ich die Schil-

*) Ansichten der Natur 2. Th. S. 159 ff.

derung folgen, welche Martius von denselben giebt. Wo der Reisende innerhalb der Tropen vom flüssigen Elemente ans Land heraufsteigt, da begrüßt ihn fast überall die Cocospalme. Hoch ragt der sanft geschwungene Stamm in die klare Luft auf, und seine gefiederten Blätter, sich zum leichten Spiele den Winden Preis gebend, scheinen den Ankömmling gleichsam von Ferne zu begrüßen. Wandert er nun landeinwärts, so begegnen ihm mancherlei Gestalten dieses königlichen Geschlechts, bald einzeln, bald zahlreich zwischen anderen Bäumen hervorragend, oder auch als herrschende Form zu einem Walde vereinigt. Hier stehen die Stämme gleich gewaltigen Säulen einer unbekannten Ordnung umher, und die Blätter wölben sich zu einem leichten Dache, durch welches nur spärlich das Licht der tropischen Sonne sich Bahn macht. Eintöniges Blättergelispel und fernes Rauschen verkündigte die Nähe Odins in der gastlichen Wölbung des deutschen Eichenhaines; aber ein erhabenes, wechselvolles Rauschen wird in den Hallen des Palmenwaldes vernommen. Bald rollt es wie ferner Donner, bald schwebt es wie Klänge fremdartiger Lieder einher; zagende Ehrfurcht durchzuckt den europäischen Wanderer, er fühlt die Nähe eines wilden, blutdürstigen Gottes, und er erinnert sich an den heimischen Dichterspruch: nicht ungestraft wandert man unter Palmen. Alle Formen dieser Gewächse erscheinen fremdartig seinen Blicken, und das Helldunkel des heilig-ernsten Ortes vermehrt sie unter der Mitwirkung seiner erregten Phantasie. Kahl und glatt, gleich einer polirten Säule, erhebt sich dieser Stamm, jener ist mit den Resten früherer Blätter beschuppt oder in die Quere geringelt; ein dritter mit großen, glänzendschwarzen Stacheln bewaffnet, und mit parasitischem Farnkraut und Orchideen überdeckt, gleicht einer vegetabilischen Ruine, eines vierten Scheitel, zu mächtigem Capitale ausgedehnt, trägt eine Krone von weithin überragenden Ananasstauden. Die Blätter, gefiedert, fächerförmig oder selten einfach, erscheinen in den verschiedensten Perioden des Wachsthums. Die jüngsten, aus dem Centrum des Stammes hervorbrechend, ihre Fiederblättchen noch vereinigt tragend, stehen, gleich Speeren, aufrecht; andere breiten sich unter verschiedenen Winkeln aus, und ihre gelösten Blättchen spielen säuselnd im Winde; andere, abgestorbene, hän-

gen welkend am Stamme herab, oder liegen, abgeworfen, in Haufen durch die Waldung umher, wo sie den Nachwuchs anderer Pflanzen unterdrücken. Die Blüthen, zwischen oder unter den Blättern aus mächtigen Scheiden brechend, in Kolben vereinigt oder zu vielästigen Rispen ausgebreitet, schimmern in weißlicher oder gelblicher Farbe zwischen dem Grün hervor, und ergießen oft eigenthümliche Wohlgerüche durch die Waldung. Am häufigsten erscheinen sie in den letzten und ersten Monaten des Jahres, doch wohl auch vereinzelt zu anderen Zeiten; und da die Früchte langsam und in mehreren Stadien reifen, so nimmt Alles an den Palmen den Ausdruck unversiegbarer Jugendfülle und Zeugungskraft an. Dies erfaßte der sinnige Grieche, da er jenen unsterblichen, aus eigener Asche wiedererstehenden Vogel und den stets sich verjüngenden Palmbaum mit gleichem Namen belegte. In der That giebt es auch kein anderes Gewächs, in dem die sprossende, ohn' Unterlaß nach Oben forttreibende Thätigkeit so unbedingt und gleichmäßig jene andere, die hemmende, besiegte, deren Resultat Blüthen- und Fruchtbildung ist. Die Krone des Palmbaums wird gleich einer einzigen Knospe durch den Schaft in die Luft getragen. Im Schooße ihrer Blätter birgt sie die Anlagen zu neuen Aesten; doch entwickeln sich diese nicht zu Laubästen, sondern lediglich dem Geschlechte und der Fortpflanzung dienend, werden sie in Blüthenkolben und Blüthenrispen verwandelt; sie blühen, tragen Früchte, und werden endlich abgestoßen, indem die Endknospe den ganzen Bildungstrieb in Einer Richtung versammelt und aufwärts weiter führt. So wachsen manche Palmen Jahrhunderte lang bis zu schwindelnder Höhe himmelan*), und beherrschen, nicht durch die Fülle eines domartigen Laubgewölbes, sondern durch die edle Einfachheit, die ernste Majestät ihres Baues, die Phantasie des Menschen. Wo ihre Gipfel kühn über die Nacht der Urwälder in lichte Sonnenhöhe emporragen, da begrüßt er in ihnen ein Bild geistiger Freiheit, zu welcher sein Geschlecht allmälig heranreift.**)

Die Palmen gehören bekanntlich den monokotyledonischen

*) Manche Palmen erreichen die Höhe von 180 Fuß.

**) Martius a. a. O. S. XXII. — S. Abbild. Taf. 2. u. 3.

Gewächsen an. Es ist dieser Unterschied zwischen Monokotyledonen and Dikotyledonen, wenn er auch in der Physiognomik nicht absolute, durchgreifende Bedeutung hat, doch sicherlich für die ganze äußere Gestalt der Pflanzen von entschiedener Wichtigkeit. Mit der Gestalt des Keims, auf welcher jener Unterschied beruht, ist auch die weitere innere Organisation der Pflanze nach sehr wesentlichen Momenten bestimmt, und diese ist es denn auch, welche in der ganzen Form der Pflanze sich mehr oder weniger ausdrückt. Vor Allem charakteristisch für die Gestalt der Monokotyledonen ist das gerade Aufschießen des Stammes ohne weitere Verästelung und Verzweigung. Dadurch vor Allem erhält die Baumkrone einen einfacheren, durchsichtigeren, mehr symmetrischen, krystallinischen Bau. Die einzelnen Theile derselben treten in ihren bestimmten Umrissen hervor; ihre Bewegung ist gemessener, stolzer. Die größten Palmen haben oft nur 12 Blätter von 12 bis 20 Fuß Länge. Das Majestätische ihrer Gestalt gewinnt dadurch nothwendig einen architektonischen Charakter.

Die Palmen gelten als der vollendetste Ausdruck der tropischen Vegetation. Kittlitz behauptet in seinen Vegetationsansichten, daß die Form der Palmen, genau betrachtet, den meisten, der heißen Zone eigenen, Pflanzenformen zum Grunde liege. „Nicht nur daß die Yccen, Dracänen und Pandanen, die großen Scitamineen u. a. m., den Hauptzügen nach die Gestalt der Palmen sehr auffallend wiederholen, auch an den stärksten Waldbäumen scheint sie in jenem Klima noch in gewisser Hinsicht vorzuherrschen, da gewöhnlich die äußersten Zweige, mit den nach allen Seiten hin sich ausbreitenden Blätterbüscheln, einer Palmenkrone im Kleinen mehr oder weniger ähnlich sehen. Wenn aber diese kleinen Kronen so häufig aus schweren und ungetheilten Blättern bestehen, und dadurch den Palmen wieder unähnlich werden, so übernimmt es die in der heißen Zone so viel bedeutende Mimosenform in ihren gefiederten Blättern, die zierliche Palmenbildung von dieser Seite her zu wiederholen und aufs Wunderbarste zu variiren. Ja, es giebt sogar mimosenartige Bäume, welche die ganze Palmengestalt deutlicher nachahmen, als man es je von Dikotyledonen erwarten sollte. Ueberall wird man in jenem Klima eine ge-

wisse, ganz eigenthümliche Durchbrochenheit, welche bei den Palmen nur am ausgebildetsten erscheint, wahrnehmen, selbst an Gewächsen, die sonst mit jenen am wenigsten zu vergleichen sind, und bei denen vielleicht nur die freiere Entwickelung diesen herrschenden Charakter hervorbringt. Große Massen sehr feinen Laubes erhalten dadurch ein so leichtes Ansehen, daß sie gleichsam in der Luft zu schwimmen scheinen; aber auch bis auf die kleinsten, den Boden bedeckenden Farnkräuter herab zeigt Alles ein Streben nach excentrischer Ausbreitung, welches den einzelnen Theilen nicht gestattet, auf einander zu lasten, sondern in beständig sich kreuzenden Linien überall Zwischenräume bildet für den Durchgang der Luft und des Lichts. In geringerem Grade werden wir diesen Charakter zwar nirgends vermissen, wo überhaupt Pflanzenwuchs ist, besonders deutlich aber tritt er da hervor, wo gleichmäßige Wärme und Feuchtigkeit das ganze Jahr hindurch herrschen. Die Natur zeigt dort mehr als anderswo jene erhabene Schönheit, die uns in den edelsten Werken der Baukunst des Mittelalters anspricht, jene Durchbrochenheit bei riesigen Massen und größtem Reichthum an Formen." *)

Um Ihnen noch einige Pflanzenformen zu nennen, welche entschieden als Repräsentanten dieses ersten Pflanzentypus anzusehen sind, so gehören zunächst hierher die von Martius wegen ihrer ähnlichen Gestalt zusammengestellten Baumlilien und Agaven. Pflanzen, bald ohne Stempel, und aus einem großen Busche dicker, fleischiger oder faseriger Blätter einen baumartigen Schaft treibend, dessen Aeste gleich Candelabern ausgebreitet, zahlreiche lilienartige Blüthen tragen; bald einen einfachen, aber unregelmäßig verästeten Stamm bis auf zwanzig Fuß Höhe erheben, der an seiner Oberfläche mit den Resten abgefallener Blätter versehen und davon geringelt ist, und zwischen langen, zu Büschen vereinten Blättern stattliche Blumen trägt. Die bekannteste Form ist die Agave americana (gewöhnlich Aloë genannt). Sie ist besonders zu Hause in Mexiko, und wächst nicht im Schatten feuchter Urwälder, sondern auf

*) Kittlitz, vier und zwanzig Vegetationsansichten von Küstenländern und Inseln des stillen Oceans. S. 7.

sonnigen Höhen, auf steinigen heißen Ebenen, bald einzeln, bald zu großen Haufen vereinigt. Von den Liliengewächsen gehört vor Allem hierher die Yucca: einfache oder verästete Stämme, dicht beschuppt mit Blattresten, an den Enden steife, schwertförmige Blätter tragend, aus denen endlich große Trauben tulpenähnlicher Blumen hervorbrechen. *) Ferner schließt sich hier an die Form der Dracänen und Pandanen. Der Drachenbaum ist besonders ausgezeichnet durch die kolossale Stärke des Stammes, über welchen Schwertblätter von 3 bis 4 Fuß Länge und 2 Zoll Breite herabhängen. Aeste treibt der Drachenbaum erst im späteren Alter. **) Das berühmte Exemplar des Drachenbaums auf Teneriffa hat nach A. von Humboldt's Messung mehrere Fuß über der Wurzel 45 Pariser Fuß im Umfange. Noch tiefer, dem Boden näher, giebt Le Dru dem Riesenbaume 74 Fuß Umfang. Die Höhe ist nicht viel über 65 Fuß. ***) Der Drachenbaum findet sich in Amerika nicht. Dieses besitzt dagegen ausschließlich andere groteske Formen in den baumartigen Geschlechtern der Vellosia und Barbacenia. Die dicken, ungleich verästelten Stämme, gleich den Yuccen mit steifen Blattbüscheln versehen und große Blumen von mannichfaltiger Färbung tragend, fallen mächtig in die Augen in dem lachenden Bilde der brasilianischen Bergfluren, durch deren Brände sie, an der Oberfläche verkohlt, um so ernster, gleich Zeugen einer früheren Schöpfungsgeschichte, dastehen. †) — Von bedeutender landschaftlicher Wirkung ist die Gestalt der Pandanen. Sie finden sich besonders in dem indischen Archipel und den Inseln des südlichen Afrika's, weniger in Amerika. Vor Allem ausgezeichnet ist der Pandanus odoratissimus. Der etwa 12 bis 20 Fuß hohe Stamm ruht gewöhnlich auf Luftwurzeln, und trägt meist an mehreren kurzen Aesten in dichten Spiralen geordnet schwertförmige, 3 bis 5 Fuß lange, herabhängende, an Rand und Rippe mit Dornen besetzte Blätter. Die Frucht, oder vielmehr Fruchtkolbe, übertrifft gewöhnlich einen Menschen-

*) Siehe hierzu Tafel 4.
**) S. Tafel 9.
***) A. v. Humboldt, Ansichten der Natur. 2. Th. S. 104.
†) S. Tafel 5.

kopf an Größe, ist kugelrund und von prächtig goldgelber Farbe, jeder Kern an der Spitze hellgrün gezeichnet. *)

Besonders die Pandanen haben die offenbarste Aehnlichkeit mit den Palmen. Diese tritt mehr zurück, besonders durch das entschiedene Uebergewicht der Blattbildung, bei den Bananen und Würzschilfen. Das Blumenrohr (Canna) und der gemeine Pisang (Musa paradisiaca) sind bekannte Repräsentanten dieser letzteren Gewächse in unseren Gärten. Die Musa zeigt fast von allen Pflanzen die größten einfachen Blätter; sie sind von einer eigenthümlichen milden Färbung und einem seidenartigen Glanze. Der Scheidentheil der Blätter bildet bei diesen Pflanzen vorzugsweise den Stamm, der aus dicht übereinander gerollten Blattscheiden besteht, und deshalb schwach und saftreich ist. Zu dem lebendigen, glänzenden Grün der kolossalen Blätter treten noch die prächtigen, in den buntesten Farben und mannichfachsten Formen prangenden Blüthen, um den Eindruck des Ueppigen, Strotzenden, Schwelgerischen zu vollenden, welchen vorzugsweise diese Pflanzenformen hervorbringen. Die fünfte und sechste Tafel der Abbildungen stellt die Musa paradisiaca vor und die sogenannte Bocoba Sororoca, d. i. Banane zum Dachdecken (Urania amazoniaca). Kühn erhebt sie zwischen stacheligen Palmen, oder aus dem Dickichte überwachsener Dümpfel, eine gewaltige Aehre kahnförmiger Scheiden auf einem dreißig Fuß hohen Stamme, zwischen Blättern von so ungeheurer Ausdehnung, daß wenige hinreichen, um eine indianische Hütte zu decken.

Die bisher genannten Pflanzenformen gehören den Monokotyledonen an. Die Dikotyledonen zeigen schon in der Gestalt des Keims die Anlage eines zusammengesetzteren Baues. Das Eigenthümliche desselben besteht im Wesentlichen darin, daß, während die Monokotyledonen sich gewöhnlich gar nicht oder nur im höheren Alter verästeln, der Stamm der Dikotyledonen sich in weitere Aeste und Zweige zertheilt, also schon das Gerüst der Pflanze nicht blos in der Richtung der Are sich ausdehnt, sondern als ein in sich gegliedertes Ganze erscheint, welches durch das Hinzutreten des Laubes zu der man-

*) S. Tafel 10.

nichfach bewegten, in verschiedene schattirte Massen sich theilenden Baumkrone wird. Im Allgemeinen fehlt daher den dikotyledonischen Gewächsen das Strenge, Symmetrische, Architektonische, wodurch die Monokotyledonen zu Repräsentanten des vorher bezeichneten ersten Pflanzentypus wurden. Jedoch ist diese Regel nicht durchgreifend. Auch unter den Dikotyledonen treffen wir auf Pflanzen, die durch ihre Form vielmehr den physiognomischen Charakter der Monokotyledonen an sich tragen. Zunächst würden hierher gehören die Cacteen oder Nopalgewächse. Bekannt sind die mannichfach grotesken Formen derselben. Die Melonen- und die Sternnopale (melocactus, echinocactus) gleichen bunten Scheiben, vom Centrum aus in regelmäßige Furchen vertieft, und mit einem Apparate hornartiger Stacheln besetzt, die in Form, Richtung, Größe und Farbe wechseln. In einem gewissen Alter füllt sich der Mittelpunkt mit einem purpurrothen Filze, aus welchem Blumen hervorbrechen. Die Säulennopale ragen bald, kolossalen Candelabern vergleichbar, mit mächtigen Armen empor, bald vereinigen sie sich, in dichten Reihen zusammengedrängt, zu senkrechten Wänden, mit weißen Zotten oder langen Stacheln bekleidet, bald hängen sie, zu schlanken, biegsamen Formen zusammengezogen, bewaffnet mit scharfen Borsten, Schlangen oder Stricken ähnlich, von Felsen und Gemäuer herab. Nicht minder frappant treten die Tunas (Opuntia) auf, jene unförmlich dicken, gegliederten Gesträuche, die, nach allen Richtungen hin verästelt, sich zu undurchdringlichen Wällen und Hecken ausbreiten. Alle diese Gestalten sind geziert mit großen Blumen, die in dem entschiedensten Gelb, Roth und Weiß prangen. Zwar minder augenfällig, aber vielleicht noch wunderbarer, wegen des Reichthums von Combinationen, in denen sich die Architektur gefällt, erscheinen die Warzennopale (mammillaria): kuglige oder cylindrische Massen, mit dichten Spiralen vielfach geformter Warzen und Stacheln besetzt, und hier und da mit einem Kranze zarter Blumen gekrönt.*) Vor Allem ist es die Blattlosigkeit, wodurch die Cacteen, so sehr sie sich auch anderweitig von den vorher genannten Pflanzen unter-

*) Martius a. a. O. S. XXVI.

scheiden, doch die strenge, architektonische Form erhalten, welche in der physiognomischen Gestalt der Palmen ein charakteristisches Moment bildet. Diese Strenge wird aber bei dem Cactus zur bewegungslosen Starrheit. Dazu die absonderlichen grotesken Formen, die bläuliche saftlose Färbung, dann die Fülle von glänzenden, lockenden Blüthen, die sich an diese regungslosen, von drohenden Waffen beschützten Glieder anhängen. Alles dies giebt der Cactusform den überwiegenden Charakter des Unheimlichen, Gespenstischen. — Durch den Mangel an Blattbildung schließen sich an die Cactusgewächse die Casuarinen an. Sie finden sich besonders in Neuholland, dann auch in Ostindien, im östlichen Afrika und auf den Inseln des stillen Meeres. Die dünnen Aeste der Casuarinen theilen sich immer und immer, bis sie sich in borstenförmige, hängende Zweige auflösen. Nach Humboldt werden die Casuarinen von den Reisenden nach Verschiedenheit der Arten bald mit baumartigen Equisetaceen (Schachtelhalm), bald mit unsern Kiefern verglichen. Kittlitz, in dessen Vegetationsansichten sich mehrfach Casuarinen abgebildet finden, hebt besonders hervor das Leichte, Flatternde, Durchsichtige ihrer Gestalt. In dieser Hinsicht würden sie also einen Gegensatz bilden gegen die starren Massen der Cacteen. Aber einen Gegensatz, welcher nach der anderen Seite eben so sehr ins Extrem geht, denn ohne Zweifel ist die Leichtigkeit der blattlosen Casuarinen eine kahle, trockene, krankhafte, ohne inneren, eigenthümlichen Schwung. Durch den Reichthum und die feinste Ausbildung der Blätter stehen den Cacteen und Casuarinen die Mimosen gegenüber. Charakteristisch für sie ist außer der feinen Fiederung der Blätter besonders die schirmartige Verbreitung der Zweige. Beide Momente verbinden sich in dem physiognomischen Ausdruck der Mimosen, wie ihn Kittlitz in der angeführten Stelle bezeichnete. — Auch unter den Nadelhölzern, einer im Norden überwiegenden Pflanzenform, finden wir eine Gestalt, die sehr entschieden den allgemeinen Charakter der tropischen Vegetation an sich trägt. Es ist die Araucaria. Sie bildet in kühleren Gegenden der tropischen Landschaft ein sehr wesentliches Element. In Chile und Südperu wohnt auf den Abhängen der Andes Araucaria chilensis, im südlichen Brasilien Araucaria

brasiliana. Der senkrecht aufsteigende Stamm breitet gewaltige Aeste aus, welche an ihren Enden dichtbeblätterte Zweige in großen Büscheln vereinigen. Wie in heißen Gegenden die königliche Palme, so ragt hier die ernste Tanne über die Kronen der Nachbarbäume hervor, und die düstere Färbung ihrer, gleich Trauercandelabern ausgeschweiften, Laubäste bildet die dunkelsten Schatten in dem lachenden Grün der Umgebungen. Mit schwermüthiger Feierlichkeit fühlt sich der Wanderer begrüßt, wenn er die Waldung dieser kolossalen Tannen betritt, und von angenehmer Kühle angeweht, weithin den kahlen Boden überblickt, der, ebenso wie in unseren Nadelhölzern, dicht mit gefallenen Nadeln besäet, nur sparsames Unterholz hervortreibt. Die düsteren Bäume, statt mit bunten Parasiten behangen, nur von den flechtenartigen Tillandsien umflort, scheinen das Spiel heiterer Blumen und Kräuter weder um sich noch auf sich dulden zu wollen.*)

Als hierher gehörige Pflanzenform wären auch die Farren zu erwähnen. „Baumartige, bis 40 Fuß hohe Farren haben ein palmenartiges Ansehen; aber ihr Stamm ist minder schlank, kürzer, schuppig, rauher als der der Palmen. Das Laub ist zarter, locker gewebt, durchscheinend, und an den Rändern sauber ausgezackt."**) Auch Martius hebt die palmenähnliche Gestalt der Farren hervor. Doch fehlt ihnen — setzt er hinzu — der edle, freundliche Charakter, der die Palmen zu den Königen der Pflanzen macht; denn die Stämme, von düsterer, dunkelbrauner Färbung, mit schuppiger und durch zahlreiche Blattnarben ungleich vertiefter Oberfläche, oft ringsum von anwachsenden Luftwurzeln vergrößert, sind vielmehr ein Bild alternder, versiegender Lebenskraft, als jenes jugendlich-kühnen Wachsthums, das wir an den Palmen bewundern. Auch ist ohne Zweifel diese Bildung des Farnbaums viel älter auf unserer Erde als die der Palmen. In den Kohlenflötzen der alten wie der neuen Welt finden wir keine Pflanzenwelt so häufig und so groß, wie die der Farnbäume. Farn-

*) S. Tafel 7.

**) Humboldt a. a. O. S. 36.

stämme so dick wie die unserer höchsten Laubhölzer begegnen uns hier bisweilen noch in ganzen Umrissen kenntlich, und die Mächtigkeit der Kohlenschichten giebt ein ungeheueres Maß von der Ausdehnung jener Farnwaldungen, die in einer früheren Epoche auf unserer Erde so herrschend gewesen sein mögen, wie jetzt die Fichten und Tannen. Jetzt sind Farnkräuter und Farnbäume in eine untergeordnete Rolle zurückgetreten; eine andere Pflanzenwelt hat sich über sie erhoben, und sie dienen gleichsam nur, durch ihr trübes, melancholisches Bild den Glanz der heiteren Umgebungen zu erhöhen. Die Baumfarn wachsen am häufigsten und höchsten auf bergigen Gegenden in der Nähe der Wendekreise. Hier stehen sie einzeln zerstreut im Dickicht, besonders gern da, wo ein Wasserfall die Luft mit feuchten Dünsten erfüllt, oder am Rande von Bergquellen und Teichen. Sie halten sich frei von Parasiten, und die Thiere verschmähen den Aufenthalt auf ihnen. Kein Vogel nistet zwischen ihren Kronen, kein Säugthier lagert im modrigen Grunde, wo sie wurzeln; selbst die Ameisen vermeiden, sich auf dem saftlosen Strunke anzubauen, und so beurkunden sich die Baumfarn, die auch der Ureinwohner für ein unnützes Geschlecht hält, gleichsam als selbstsüchtige Fremdlinge in der Landschaft des tropischen Waldes. *)

Den zweiten Pflanzentypus nennt Vischer den plastischen. Dieser „bewahrt ebenfalls Gemessenheit, Schärfe, ernste Haltung, die aber in bewegteren, weicheren, gefälligeren Formen als freier Schwung herrscht; er entläßt und bindet das Gemüth in Einem, verschmilzt Anmuth und Würde in edlem, gesättigtem Gleichgewichte. Man erkennt sogleich den Pflanzentypus des wärmeren Theils der gemäßigten Zone. Es ist der compacte, silhouettenartige, in sich gesättigte Charakter der Pflanzenwelt unserer südlichen europäischen Länder, Italiens und Griechenlands vorzüglich, der durch den Schwung seiner Form das Gemüth zur Freiheit entläßt, aber nur bis zu der Grenze, wo das Sentimentale beginnt; dies weist er durch seine ruhige Würde, seine gemessene Haltung, seinen ernsten Anstand, seine

*) Martius a. a. O. S. XXXIX. S. Tafel 8.

scharfe Deutlichkeit zurück." Vischer unterscheidet innerhalb dieses plastischen Pflanzentypus drei besondere Gruppen. Zunächst gehören hierher die reich verästeten größeren Laubholzarten, welche ein stark in Saft schießendes, wässeriges, in seinem Gewebe wenig compactes Laub zeigen. Eine wohlgeliederte Gruppirung der Krone in einzelnen Baumschlagmassen ist dadurch nicht ausgeschlossen; hierzu tritt aber eine eigenthümliche Zeichnung der Blätter, welche die üppige Fülle wieder zu einer gemesseneren, dem Krystallartigen näher stehenden Strenge zurückführt. So ist bei der Feige, der Platane, dem Ahorn das Blatt gelappt, gefingert bei der Kastanie, gefiedert bei dem Nußbaum und der Acazie. Zu einer zweiten Gruppe treten zusammen der Lorbeerbaum, die Orange, der Oelbaum, die Myrthe, auch der Johannisbrotbaum u. A. Das Specifische dieser Gruppe ist „bei mäßiger Größe die schlanke oder bequem rundlich ausgebreitete Form, das compacte Zusammenhalten der Kronenmasse, dann die lederartige, glänzende, schwärzlich- oder graulichgrüne Farbe der Blätter, und dadurch die scharfe Abzeichnung vom tiefblauen Himmel." Die genannten Bäume vor Allem sind es, welche bei allem intensiven sinnlichen Glanze doch zugleich die feine gemessene Ruhe zeigen, welche ein Bild ist der heiteren, unversiegbaren Lebensfrische. Vor Allem ausgezeichnet durch seine schlanke, graziöse Gestalt ist der Lorbeerbaum. Der griechische Mythus läßt die Daphne in ihn verwandelt werden. Der Oelbaum sieht durch Stamm und Blätter unserer Weide am meisten ähnlich. Schon das graugrüne, silbernschimmernde Laub giebt ihm ein elegisches Ansehen. Allein die Blätter des Oelbaums sind von festerer Structur und weniger beweglich als bei der Weide; auch streben die Zweige straffer in die Höhe, so daß die Gestalt des Oelbaums von dem Sentimentalen frei bleibt, zu welchem sich die Weide hinneigt. Unter den Nadelhölzern schließt sich diesem Typus an zunächst die Pinie. Sie fehlt nicht leicht in der Darstellung italienischer Landschaften. Vor Allem ist es die schirmartige Gestalt der Krone, wodurch die Pinie den in sich abgeschlossenen, plastischen Charakter erhält. Ferner die Cypresse. „In stolzer Linie hebt sich die Säule des Stammes empor, während Aeste, Zweige und Nadeln in dichtem Geflechte

ihren dunkeln, schweren Sammetmantel um die hohe Gestalt hüllen. Gleich einer Pyramide, unten massig ausgebreitet und nach dem Gipfel hinauf immer schärfer sich zuspitzend, entwickelt der Baum einzelne Aestegruppen in vollen, edlen Formen, durch welche die mathematische Strenge des Wuchses angenehm unterbrochen wird, und das ganze Gebilde den Reiz plastischer Schönheit erhält. Das Blatt, zur Nadel zusammengezogen und noch mit dem Dufte 'getränkt, der dem unvergänglichen Holze entquillt, starrt regungslos um das Gezweig und vollendet in der Tiefe seines Schwarzgrün, das kein Frühling verjüngt und kein Winter zerstört, den eigenthümlichen Charakter des Baums. In der That möchte sich die düstere Erhabenheit der Cypresse, dies ernste Schweigen, das halb wie Schlaf, halb wie Majestät aussieht, kaum bei einem anderen Gewächse wieder finden. Darum ist sie vor Allem ein Sinnbild der Trauer geworden." *)

Der dritte Pflanzentypus endlich kann der romantische heißen, indem er vorzugsweise eine tief bewegte subjective Stimmung hervorruft. „Er bindet und beruhigt nicht das Auge durch jene in der Beweglichkeit der Linien zugleich scharf bestimmte Zeichnung, sondern er ist entweder schneidend, starr und steif, erregt aber zugleich ein Gefühl aufstrebender und in sich zusammengefaßter Kraft, oder er ist weich, von spielenden Umrissen und stimmt zu wehmüthig zerfließenden Empfindungen, oder verbindet diese Gegensätze, doch so, daß er sie in den Theilen des Ganzen getrennt erhält. Auch durch auffallenden Wechsel der Entlaubung im Winter und des heiteren Aufblühens im Frühling stimmt er bald winterlich, bald heiter, immer aber ahnungsvoll und das Gemüth in sich zurückweisend." Um auch von diesen heimathlichen Pflanzenformen einige hervorzuheben, so ist unter den Nadelhölzern vor Allem charakteristisch die Tanne, während die Föhre (Kiefer) sich mehr der Pinienform nähert. Die Tanne steigt in pyramidalischer Form zu mächtiger Höhe hinauf; die Aeste strecken sich starr vom Stamme ab, nach unten zu wie trauernd abwärts hängend. Düstere Schwermuth verbindet sich hier mit kühnem Trotz; die Trauer, zu welcher

*) Masius a. a. O. S. 12.

der Anblick der Tanne unser Gemüth erregt, hat zugleich etwas Kräftigendes, Erhebendes in sich. Unter dem Laubholze ist unstreitig der starrste Baum die Buche. Schon dem Stamme sieht man die Härte des Holzes an; auch die Zweige, die, wenig gebogen, scharf vom Stamme abstehen, sind wenig biegsam; das gezähnte Blatt, auf kurzem Stiele abwechselnd gegenständig sitzend, spielt nur wenig im Winde. Endlich zeigt auch die ganze Krone mehr ein compactes Ganzes, welches sich ohne hervorstechende innere Gliederung zusammenhält. Der Buche schließen sich zunächst die Ulme und Erle an. Weichere Formen bietet die Pappel, die Weide und die Birke. Ich theile die anmuthige Schilderung mit, welche Masius von diesen Bäumen giebt. Die Weide erscheint bei uns fast nur verstümmelt, mit plumpem Stamm und geschorenem Haupt. Selbst dem Beile verfallen, war sie denn auch ehedem der Baum des Fluches und des Urtheils, an welchem gehängt wurde. Ihre zähe Lebenskraft entspricht ganz ihrem Habitus. Während aus dem Bauche des hohlen, geborstenen Stammes schon parasitisches Gesträuch hervorquillt, grünt auf der zerrissenen Rinde noch jeden Frühling ein üppiger Strauß von Zweigen, in dem manch munterer Vogel wohnt. Friedlich, wie zur Tränke wandelnde Heerden, ziehen die Weiden den Bach entlang, stellen sich auch gern als ein bescheidener Rahmen um das niedrig gelegene Dorf. Aber, wie lieb sie uns auch geworden aus den Tagen fröhlicher Spiele und Lieder, solchergestalt bleiben sie doch immer unschön und charakterlos. Nur wo sie unangetastet von Menschenhand emporwuchs, ist die Weide ein wirklich schöner Baum. Sie erscheint, trotz der viel- und scharfrissigen Rinde und trotz der schmalen, spitzigen Blätter graziös, und die biegsamen Zweige, die rastlos ihre dunkelhellen Wellen schlagen, geben ihr sogar einen entschieden weichen Ton. Die vollendetste Form dieser Species zeigt die Trauerweide (salix babylonica). Wie ein lang herabrollendes Haar sinken die Zweige, wie niederrinnende Tropfen die Blätter hinab. Ganz in sich verhüllt steht sie da, ein Bild weinender, weiblicher Klage, gegenüber der auch in der Trauer noch stolzen, das Gemüth auch im Schmerze noch feierlich erhebenden Cypresse. — Die (lombardische) Pappel (populus fastigiata) verräth in

dem vornehmen Anstande ihrer Haltung und in dem glänzenden Grün der festen Blätter sogleich die südliche Abkunft. Doch ist sie bei uns so eingebürgert, daß sie billig für deutsch gelten darf. Vielleicht ist kein Baum so verschiedenartig betrachtet worden, als dieser. Der hohe schlanke Stamm, an den sich ringsum die aufwärtsstrebenden Zweige mit ihrem dichten dunkeln Laube schmiegen, stellt das Leben der Pappel recht als ein Sonnenleben dar. Drum wurde sie auch wohl von unseren Dichtern als ein Baum himmlischer Sehnsucht, ja erhabener Trauer gefeiert, und auch die Alten mochten ihr eine ähnliche Bedeutung gegeben haben. Dennoch will uns die Pappel selten gefallen. Am meisten hat sich ihrer die altfranzösische Gartenkunst bemächtigt, welcher ein Baum, der fast gar keine Individualität entwickelt, und selbst mit seinem Schatten kargt, besonders zusagen mußte. Die Pappel fügte sich leicht in das geistlose Ebenmaß dieser Gartenarchitektur, während sie doch auch, gehörig gruppirt, den Eindruck stolzer, schroffer Gravität geben konnte, welchen jene Parks, trotz aller ihrer Rococcospielereien, nie zu verfehlen suchten. In ihrer ganzen Nüchternheit erscheint die Pappel auf unseren Landstraßen, in deren Staube selbst ihr frisches Grün verkümmert. Welche Oede in diesen unabsehlich gedehnten Zeilen, in diesen kahlen stangenähnlichen Wegweisern! In der That: so poetisch der Fußpfad am grünen Waldesrande oder am Gartengelände mit seinen überhangenden Blüthen und Früchten, so ermüdend prosaisch ist die geradlinige Kunststraße mit ihren markloſen aristokratisch hochgereckten Pappeln. Selbst die beständige Bewegtheit der Blätter, welcher dieser Baum den Namen zu verdanken scheint, verstimmt hier, da sie sonst das Gemüth so innig anspricht. Es ist ein hartes, unmusikalisches Getön, beläſtigend wie ein Geschwätz, dem man sich nicht zu entziehen vermag. Und so hat auch die Fabel in der Pappel ein Bild der Geschwätzigkeit und des Dünkels gefunden. Die deutsche Pappel ist weniger steif, zumal die Schwarzpappel, doch darf auch sie keinen großen Anspruch auf Schönheit machen. Ihr steht am nächsten die Espe (populus tremula). Derselbe schlanke Wuchs, dasselbe Blatt, nur zierlicher gestaltet und matter in der Farbe, dieselbe wäſſrige blasse Rinde. Auch die Verzweigung ist ähn-

lich: aus einem geraden, doch niedrigeren Stamme entspringen in fast gleichmäßigen Zwischenräumen rechts und links die Aeste, die meist spröde, parallele Linien bilden. Die Espe stellt ihr herzförmiges Blatt wie Täfelchen auf einen langen, feinen, merkwürdig drehbaren Stiel, und dieser selbst steht nur mit einem schmalen Fuße auf dem Holze. So geschieht es, daß auch der leiseste Hauch die Blätter lüftet, und selbst bei ruhigem Wetter gewahrt man ein Gezitter von Grün und Silber, welches nie austaumelt; immer hört man dies seltsame, scheue Geliſpel. Daran knüpft sich denn auch der Name der Espe, so wie jene weit verbreitete Legende von dem hochmüthigen Ungehorsam des Baums. Als noch der Herr auf Erden wandelte, erzählt die Sage, beugten sich alle Bäume vor ihm, nur die Espe nicht. Darum wurde sie mit ewiger Unruhe gestraft, so daß sie bei jedem Windhauche erschrickt und zittert, wie jener ewige Jude, der nie rasten kann. In alle Welt zerstreut sind die Enkel und Urenkel jenes übermüthigen Baumes, ein zaghaftes Geschlecht, ewig bebend und flüsternd in der übrigen Ruhe der Wälder. — Dem Froste und dem Sturme, ja selbst dem Blitze trotzend, im sumpfigen Moore wie im dürren Sande gedeihend, scheint die Birke nur der Spanne Erde zu bedürfen, worein sie ihre Wurzel senke. In den Niederungen Deutschlands, auf den Grasfluren Polens steht sie in zerstreuten Gruppen und Hainen; weite schimmernde Waldstrecken füllt sie in den Thalgründen von Norwegen, und da selbst, wo ewiger Schnee den Kiölengrat umhüllt, klammert sie sich an die stiefmütterliche Scholle. Dort an der letzten Marke der Vegetation beugt sie sich über das Gestein, wie der trauernde Genius der Pflanzenwelt, in der Hand die umgestürzte Fackel: das grünende Pflanzenleben sinkt wieder in den Schooß der Erde zurück, dem es sich schwerkämpfend entrungen. Vielleicht erstreckte sich ehedem das Reich dieses Baumes weiter hinauf als heute. Auf Island stand von Alters her die hohe betula alba im dichten Walde von dem Meeresufer bis zum Fuße der Gebirge, und warf so ein wärmendes Gewand um die damals fruchtbare Insel, von dem kaum die Fetzen in Unterbusch und Zwergbirken zu sehen sind. Man darf die Birke einen weiblichen, wo nicht weichlichen Charakter nennen. Aus blumiger Wiese

steigt der schlanke, gerundete Stamm in leichtgeschwungener, oft anmuthig geschlängelter Linie, nach oben schwach gebogen, doch mit geschmeidiger Härte der Gewalt der Elemente widerstrebend. Regelmäßige, graubemooste Furchen zerreißen wohl unten die glatte Rinde, die aus dem Blättergrün hervorleuchtet,

„als wäre dran aus heller Nacht
Das Mondlicht blieben hangen." (Lenau.)

Kein mächtiger Ast tritt aus dem zähen Holz, vielmehr fällt ringsum ein zierliches braunes Reisernetz in langen Flechten herab, das sich cascadenartig und immer lockerer aufbaut, bis die dünne Krone wie in einem Federbüschel endet. Da ist auch nicht Raum für des kleinsten Vogels Nest: so luftig steht das Zweigwerk da. Und nun dieser dämmernde Laubschein drüber hin! Dieser zarte Schleier, der immer schwebend und schwirrend ringsher sein fliegendes Gewürz ausstreut! Wahrlich ein rechter Mährchenbaum! Uebrigens ist es auch an der Birke zumeist die gesenkte Gestalt und das rastlose Gezitter der Blätter, was die träumerische, selbst schwermüthige Stimmung hervorruft, die diesem Baume den Namen der Trauerbirke verschafft hat. Eben darum ist sie bei uns, wie in Süden die Cypresse, ein Schmuck der Friedhöfe geworden. Eine gespanntere, erhöhte Stimmung giebt das Zwielicht des Mondes dem Birkenhain. Die schattenhafte, zerfließende Gestalt des Baumes, das gespenstische Weiß des Stammes regen die Phantasie geisterhaft an. Anders geartet ist die Haidebirke. Die freier aufstrebenden Aeste geben ihr ein munteres Ansehen, an den weichen Habitus der Hängebirke erinnert nur die leichte Biegung der Zweige, deren dünneres Laub geschwätzig auseinander flattert. Heitere, man möchte sagen mädchenhafte Grazie ist der Charakter dieses Baumes, und gern schwingt sich der ländliche Reigen um sein duftiges Maigrün. Die Haidebirke erfreut wie der Anblick eines schön gelockten, lieblichen Kindes; doch verliert sie sich auch eher als ihre ernste Schwester ins Dürftige. Sie giebt daher wohl in einzelnen Gruppen, etwa inselartig aus dem Rasengrün hervortretend, oder in weiten Dimensionen über eine große Fläche sich gleichsam die Hand reichend, oder auch im Contraste zur Eiche, Tanne u. dergl.

ein wirksames Motiv für die Landschaft; aber als voller Wald ist sie zu eintönig und zu wenig energisch.

Die schönsten Pflanzenformen innerhalb dieses romantischen Typus bilden ohne Zweifel die Eichen und Linden; sie vor Allem vereinigen das Kräftige mit dem Weichen und Zarten. Die Eiche gilt vorzugsweise als der Baum der Stärke. Ihre mächtige Größe, das harte, knorrige des Stammes und der Aeste, die gekrümmt, doch überwiegend rechtwinkelig vom Stamme abstehen, und feste, in sich compacte, entschieden ausgeprägte Baumschlaggruppen nach allen Seiten hin bilden, dann die geringere Beweglichkeit der Blätter — alle diese Momente geben der Eiche diese kräftige, energische Haltung; sie steht da wie ein durch und durch bestimmter, in sich unerschütterlich entschiedener Charakter. Gemildert aber wird diese Stärke, es wird ihr das Schroffe, Harte genommen, besonders durch die weiche Zeichnung und das saftige Hellgrün der Blätter, dann durch die reiche innere Gliederung der Gruppen, zu welchen sie zusammen treten. Mehr nach dem Weichen hinneigend ist die Gestalt der Linde. Die Krone der Linde ist noch voller als die der Eiche; allein ihre Unterschiede treten nicht so fest hervor, sind sanfter, verschwebender, gehen allmälig in einander über; auch sind die Blätter beweglicher, spielender. Dazu tritt aber wieder die mächtige Größe und Stärke des Stammes wie der Aeste, die, wenn auch mehr spitzwinkelig aufsteigen, doch dicht belaubt einen weiten Raum mit ihrem Schatten bedecken. So gesellt sich bei der Linde zu der Anmuth der Gestalt, die noch erhöht wird durch den Duft der Blüthen, auch Festigkeit und Größe.

Zwanzigster Brief.

Schilderung einiger Pflanzenformationen.

Ich habe Ihnen die einzelnen Pflanzenformen zu zeichnen versucht, welche physiognomisch von hervorstechender Wichtigkeit

sind. Schon die angeführten Haupttypen legen sich, wenn man auf den überwiegenden Charakter der Pflanzengestalten sieht, an den Unterschied der Zonen an. Eine weitere Aufgabe der Pflanzenphysiognomik würde es sein, auf diesen Unterschied der Zonen specieller einzugehen. Die physiognomische Betrachtung würde sich mit der Pflanzengeographie zu verbinden haben, einer Wissenschaft, welche, vom Verfasser des Kosmos vor Allem angeregt, erst in der neuesten Zeit eine weitere Ausbildung erfahren hat. Ich verweise Sie auf die Schrift von Schleiden: die Pflanze und ihr Leben. Die zehnte Vorlesung derselben behandelt die Pflanzengeographie. Eine speciellere Durchführung zugleich mit physiognomischen Betrachtungen verbunden, finden Sie in dem Grundriß der Pflanzengeographie von Meyen.

Ich muß es mir versagen, die Physiognomie der Pflanzenwelt nach dieser Seite hin weiter zu verfolgen. Nur einige Momente will ich noch hervorheben, welche in der weiteren Durchführung unseres Thema's von wesentlicher Wichtigkeit sein würden.

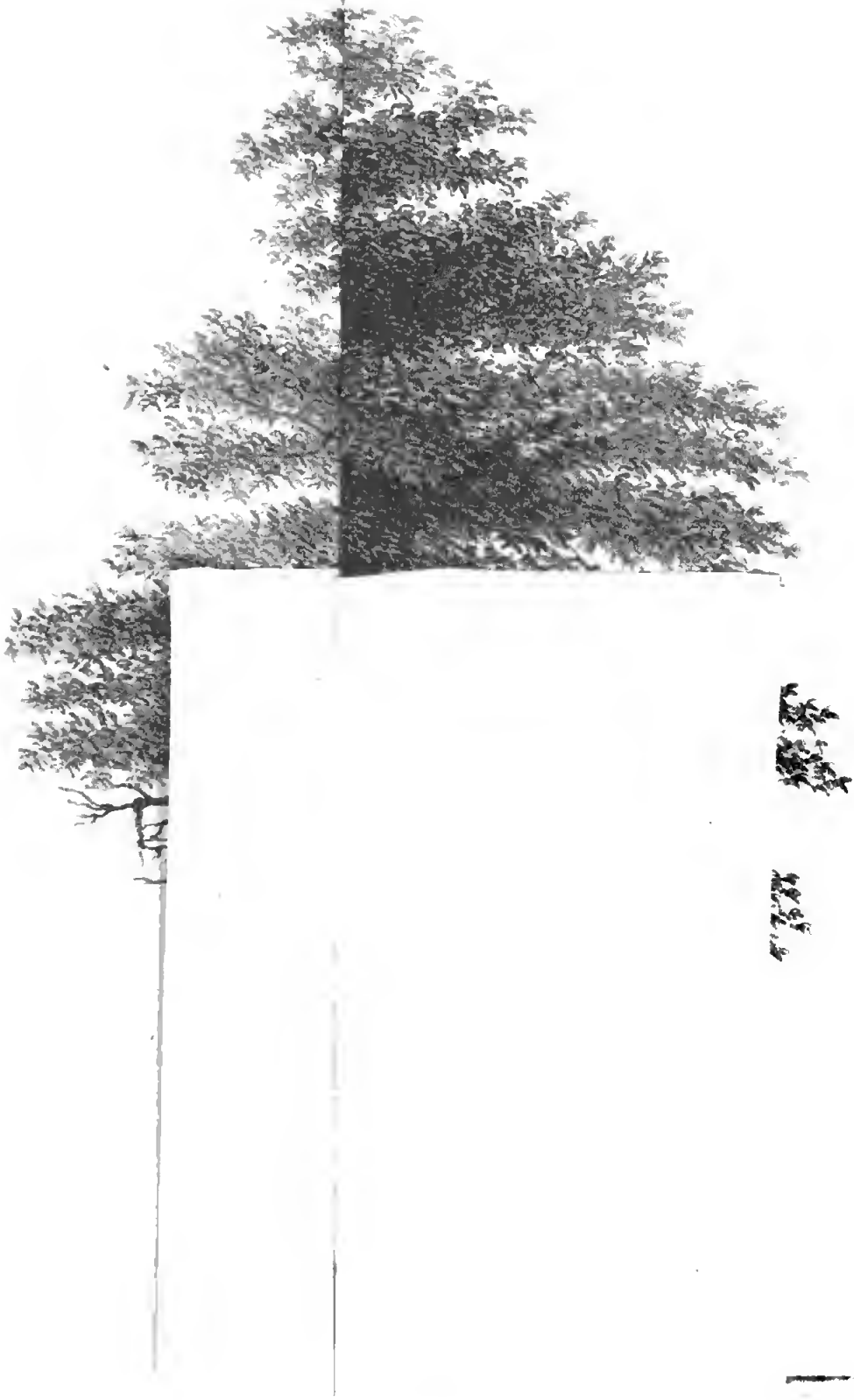
Die innere Einheit des Pflanzenleibes ist an und für sich noch eine sehr lockere, oberflächliche. Die einzelnen Glieder desselben sind daher viel selbständiger, ordnen sich nicht so intensiv dem Ganzen unter als im thierischen Organismus. Eben darum aber kommen sie auch in dem ästhetischen Bilde der Pflanze immer mehr in ihrer äußeren Combination in Betracht, in dem Totaleindruck, welchen sie durch die Masse hervorbringen, als in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit. Vor Allem gilt dies von dem Laube. Daher können denn auch mehrere Pflanzen zu einer einfachen Erweiterung eines ästhetischen Bildes zusammentreten. Das Laubwerk mehrerer Bäume kann sich so verflechten, daß dadurch nur eine reichere Gliederung der Baumkrone entsteht, die Selbständigkeit der einzelnen Individuen aber als vollkommen bedeutungslos verschwindet. Eben dieser untergeordnete Werth des einzelnen Pflanzenindividuums ist denn auch der Grund, daß die ästhetische Anschauung mit Recht nach der Combination verschiedener Pflanzenformen verlangt. Erst in dieser Zusammenstellung heben sich die einzelnen Gestalten charakteristisch hervor, und suppliren sich zu einem Ganzen, welches durch Mannichfaltigkeit innerer Unterschiede ästhetisch befriedigt. Offen-

bar hätte die Physiognomik ein unüberſehbares Feld, wollte ſie alle dieſe möglichen, äſthetiſch wirkſamen Combinationen verfolgen, wie ſie theils die Natur zufällig bietet, theils die Phantaſie des Malers ausdenkt. Jedenfalls aber müßte ſie wenigſtens die Gruppirungen hervorheben, welche vorzugsweiſe von prägnantem, charakteriſtiſchem Ausdruck ſind.

In der Combination der einzelnen Pflanzengeſtalten machen ſich aber ferner allgemeinere Unterſchiede geltend, welche man als Pflanzenformationen bezeichnen könnte. Entſchieden gewinnt die einzelne Pflanze erſt, wenn ſie in der entwickelten Form des Baumes auftritt, einen ſelbſtändigen phyſiognomiſchen Ausdruck. Allein in der Zuſammenſtellung werden auch die Mooſe, Gräſer, Sträucher von äſthetiſchem Intereſſe. So treten denn vor Allem Wald und Flur als ſolche allgemeine Pflanzenformationen einander gegenüber. Der Wald iſt ohne Zweifel die mächtigſte Formation des vegetabiliſchen Lebens. Wir ſind in eine Welt verſetzt, die ihr Leben führt, unbekümmert um das Getriebe der Menſchen, um ihre Freuden und Leiden, ihre Kämpfe und Schickſale; die uns daher das Scharfe, Entſcheidende unſerer geiſtigen Intereſſen und Arbeiten vergeſſen macht, uns mäßigt, uns herausreißt aus den mannichfach beengenden und zehrenden Verhältniſſen. Im Innern des Waldes erfaßt uns am unwiderſtehlichſten die Stimmung, welche die Pflanzenwelt durch ihre ganze eigenthümliche Natur in uns hervorruft. Das Stille, Geheimnißvolle, noch Verhüllte der Pflanzenwelt tritt uns hier am ungetheilteſten entgegen, es trifft alle unſere Sinne, umgiebt uns von allen Seiten. Natürlich wird dieſer allgemeine Eindruck des Waldes durch die Verſchiedenheit der einzelnen Pflanzenformen, die ihn bilden, mannichfach modificirt. In der Anſchauung der Fluren berührt uns das Pflanzenleben nicht ſo unmittelbar. Der offene Himmel, die freie Ausſicht in die Ferne iſt darin ein weſentliches Moment. Die Pflanzengeſtalten ordnen ſich dieſer Ausſicht unter, und geben derſelben durch die eigenthümliche Combination ihrer Formen eine beſtimmte Wendung.

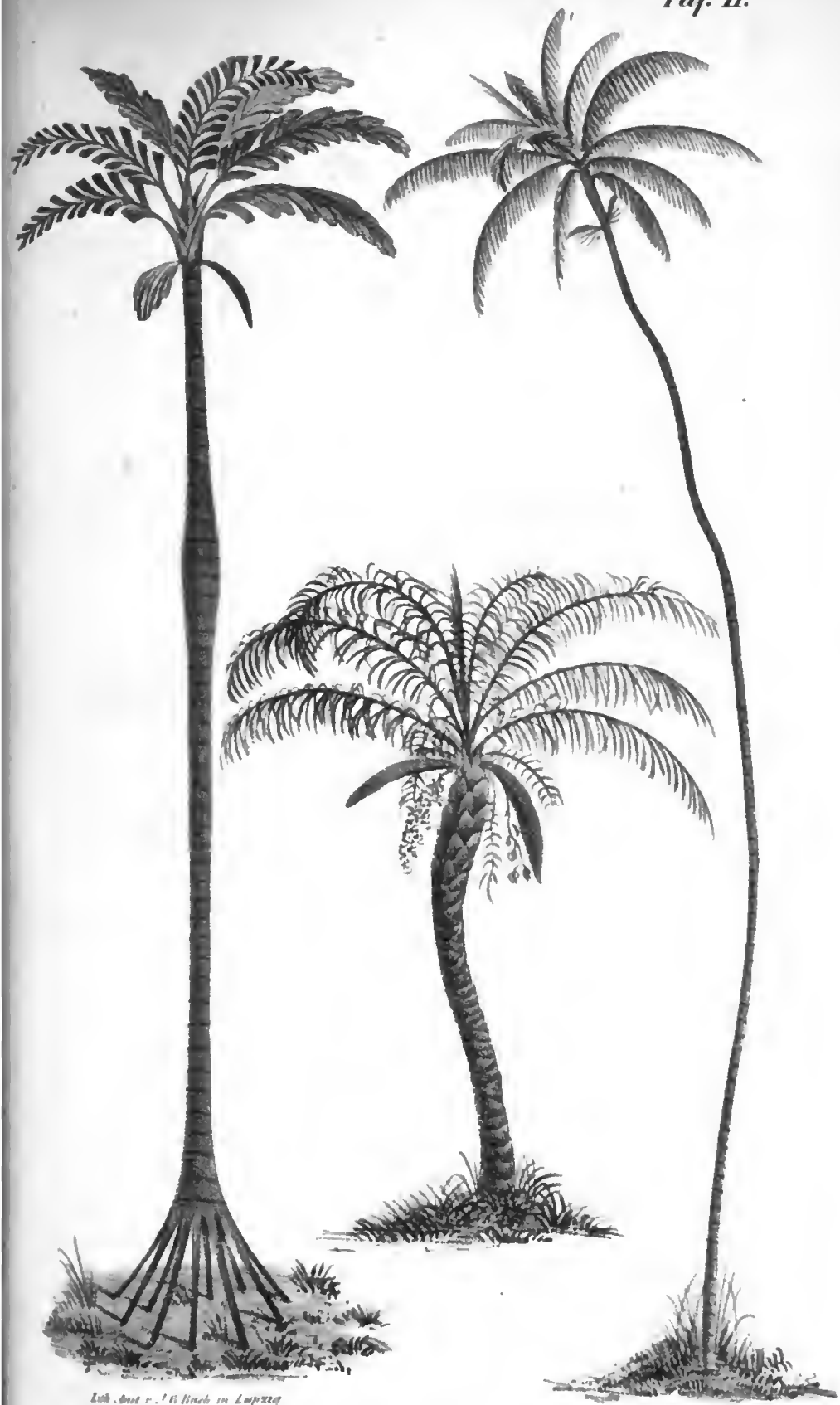
Ich theile Ihnen im Folgenden aus der ſchon erwähnten Schrift von Martius: „Die Phyſiognomie des Pflanzenreichs in Braſilien", einige vortreffliche Schilderungen über tropiſche

Wald- und Flurformen mit. Was zunächst die Waldform betrifft, so unterscheidet Martius besonders zwischen Urwaldung und lichter Waldung. An der Küste von Brasilien entlang, bald nur wenige, bald dreißig bis vierzig Meilen von ihr entfernt, in seiner Hauptrichtung fast immer mit derselben parallel, zieht sich ein Gebirge, welches mit dem Namen Serra do mar, Seecordillere, bezeichnet wird. Dieser gesammte Gebirgszug, die Schutzmauer des Landes gegen den Ocean, ist fast in seiner ganzen Ausdehnung mit einem dichten himmelhohen Walde bekleidet, welcher, so alt als die Felsen, über denen er wurzelt, gleichsam das Maß aller schöpferischen Kraft und Ueppigkeit des Continents darstellt. Die Größe der himmelanstrebenden Stämme, die Fülle des mannichfaltigen Laubes, der Glanz und die Farbenpracht von tausend verschiedenartigen Blumen, das üppige Gewirre dichter Gehäge und weitverschlungener Lianen, die wunderlichen Gestalten der Parasiten, die auf den alten Bäumen ein junges Reich gründen — welch' großes, erhabenes und reiches Bild! Der Wanderer fühlt sich hier zugleich erhoben und beängstigt. Die Schauer der Einsamkeit dieser dunklen Waldnacht paaren sich mit den süßen Genüssen einer so fremdartigen Anschauung, und mit dem ehrfurchtsvollen Staunen über die höchste Allmacht, welche hier eine neue Welt vor unsere Blicke zaubert, in einer früher nie vernommenen Sprache zu uns spricht, und selbst in dem bescheidenen Leben des ruhigen Pflanzenreichs uns die Kraft und Majestät ihrer Schöpfung offenbart. Diese Wälder nehmen in den östlichen Provinzen Brasiliens in einem zusammenhängenden Striche viele tausend Quadratmeilen ein, und werden mit dem Namen der allgemeinen Waldung (matta geral) bezeichnet. Sie sind der Zufluchtsort jener wilden Indianerhorden, die, noch nicht der portugiesischen Oberherrschaft unterworfen, darin als unruhige Nomaden umherstreifen. Hier hausen der träge Coroado, der wilde Puri, der menschenfressende Botocudo und andere minder zahlreiche Volksstämme, von Jagd, Fischfang, den Nüssen des Topfbaums und anderen Früchten des Waldes, oder von einem unbedeutenden Anbau des Mais, der Mandiocca und der Banane lebend. Die Länder dieser ungeheuren Urwaldung, sowohl gegen das Meer als gegen die



Palmen.

TI
PU
A
TILD



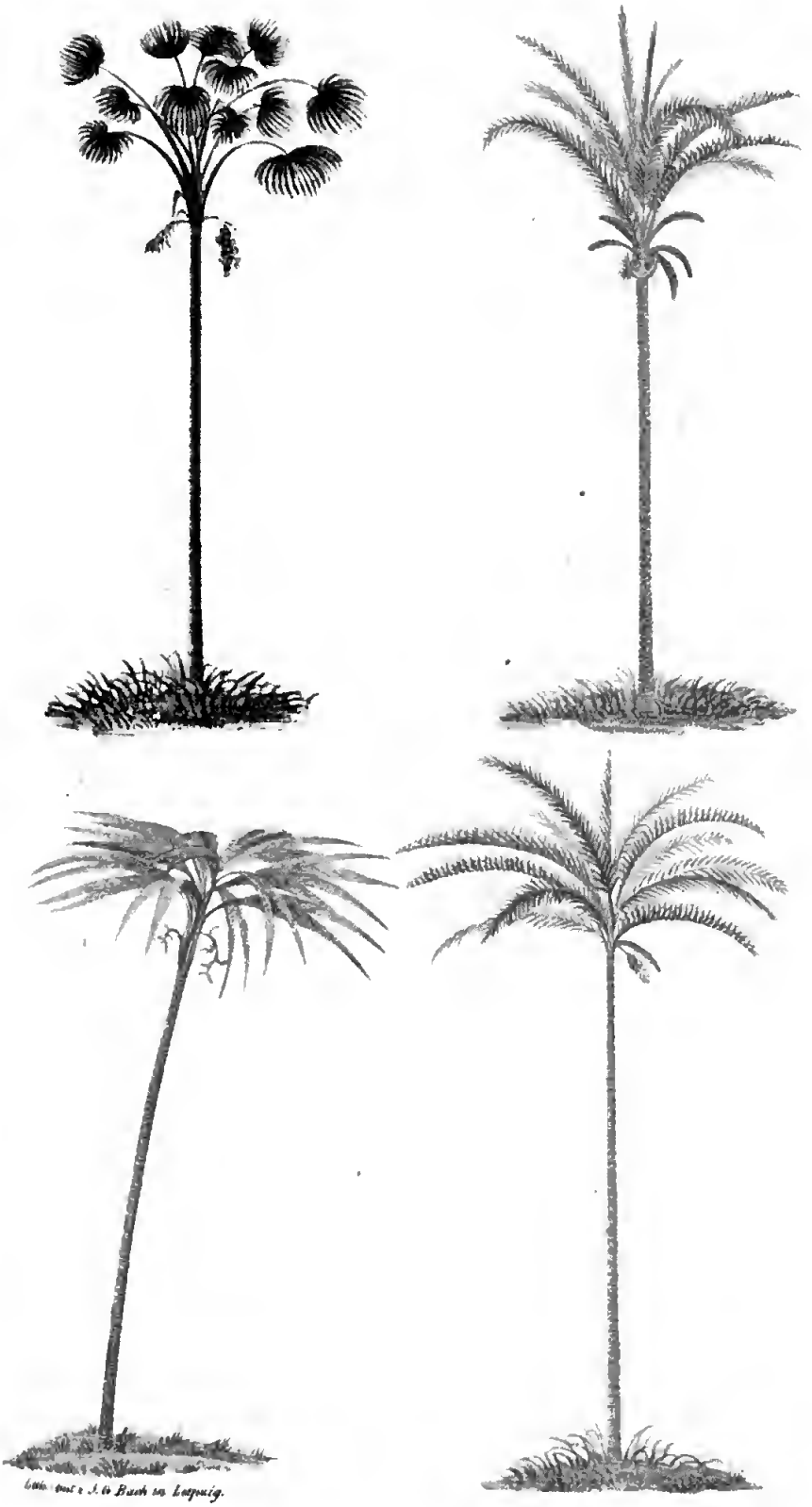
Lith. Anst. v. J. G. Bach in Leipzig

Palmen.

Digitized by Google

T
PU
A
TILDEN

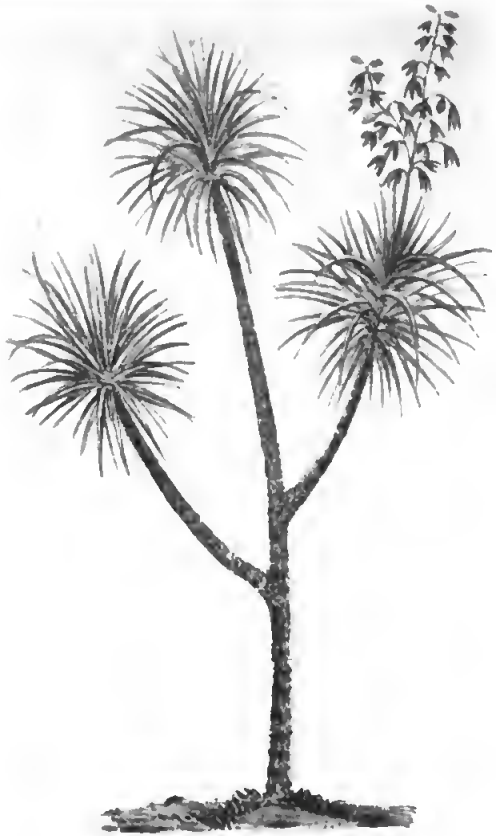
THE NEW
PUBLIC
TILDEN



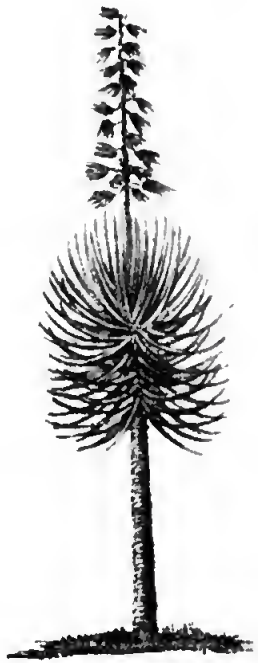
Palmen.

THE N...
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX
TILDEN FOUNDATIONS

Agave americana.



Yucca Draconis.

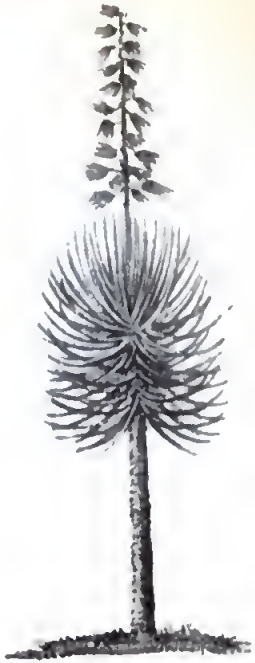


Yucca aloaefolia.

[illegible]

Agave americana.

Yucca Draconis.



Yucca aloaefolia.

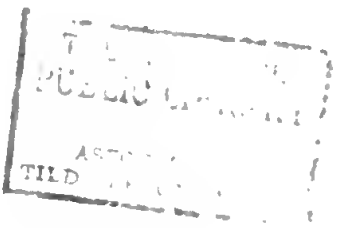
THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX
TILDEN FOUNDATIONS

2. Vellosia.

3. Barbacenia.

Musa paradisiaca.

Urania amazoniaca.



Taf. VII

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX
TILDEN FOUNDATIONS

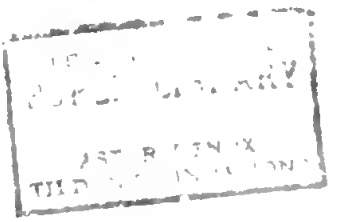
...ut v. J. G. Bach s. Leipzig

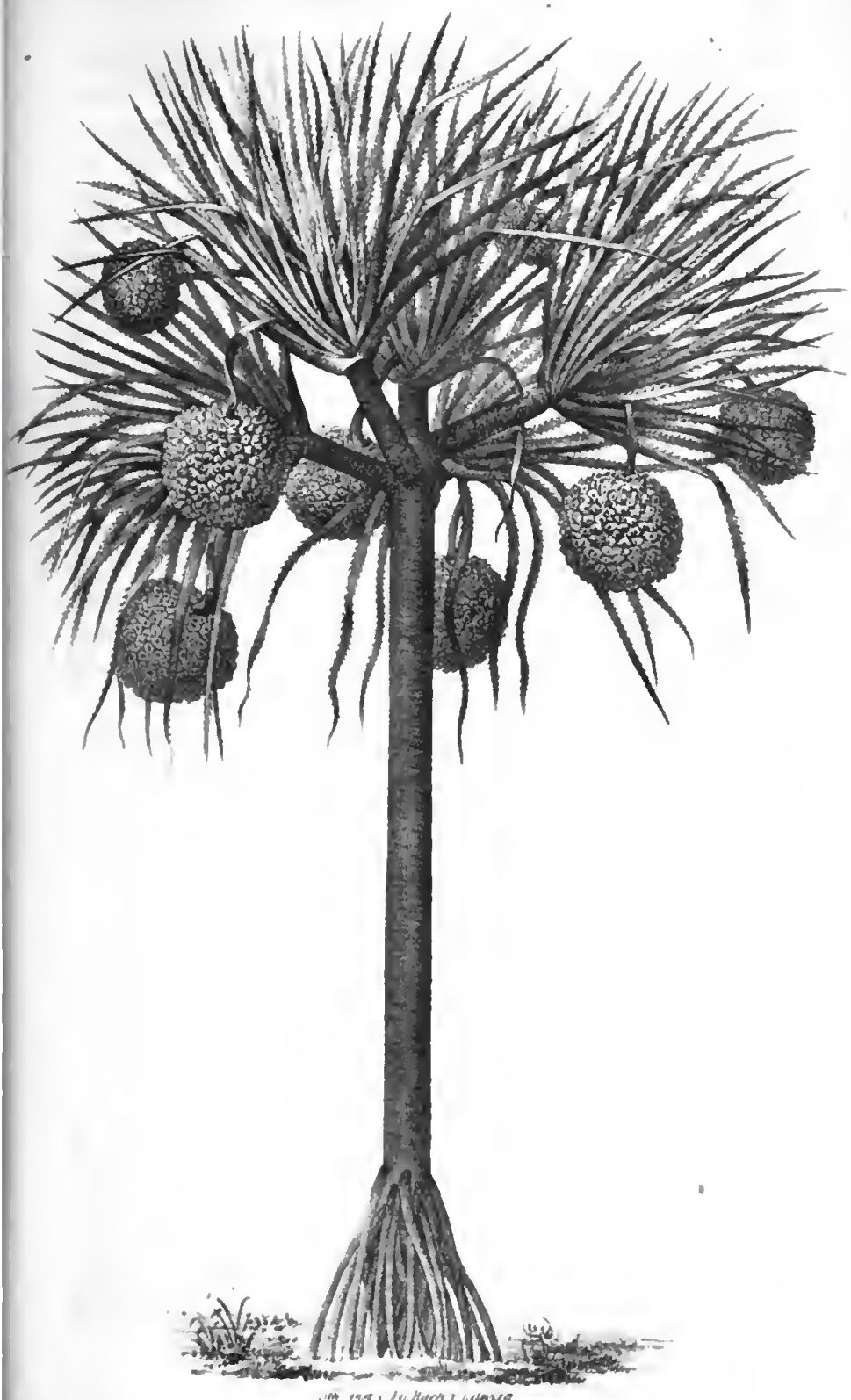
Farren.

Digitized by Google

PUBLIC
ASTOR
TILDEN

Drachenbaum.





Pandanus.

by Google

Kronen und durch unzählige Blüthen, womit sie sich bedecken, den Wendepunkt der Entwickelung. Zur Zeit der Reife fallen die wunderbarsten Formen von Samen und Früchten herab und bedecken hier und da fast fußtief die lebensschwangere Erde. Ungeheure Massen kohlensauren Gases entsteigen dann den wachsenden und faulenden Keimen, und eine dicke schwere Luft hängt qualmend über der Waldung. Das saftreiche glänzende Laub, die lang von den Aesten herabhängenden, baumbastähnlichen Tillandsien (tillandsia usneoides *L.*) triefen beständig vom Regen; die Stauden der Bromelien stehen gleich Bechern mit Wasser gefüllt; dazwischen trocknen heiße Sonnenblicke schnell die nasse Wildniß, und so kommen Auflösung und Fäulniß unmittelbar im Gefolge der heftigsten Lebenserregung. Die sittsame Natur des Pflanzenreichs scheint sich auf einmal in einem unruhigen Drange nach sonderbar grotesken Gestaltungen zu gefallen. Gebüsche von bösartigreizenden Dornen, Palmen mit furchtbaren Stacheln bewaffnet, milchende, engverschlungene Lianen verwirren die Sinne des Wanderers, der von den betäubenden Ausdünstungen der Oassacu getroffen, ängstlich aus diesem feindseligen Chaos in die ruhige Majestät der Urwälder auf der Serra do Mar sich zurücksehnt. Kein Wunder, wenn in diesen Umgebungen die Seele des hier umherstreifenden Indianers verdüstert wird, und er, ergriffen von den Schauern solcher schwarzen Waldeinsamkeit, überall gespenstische Ausgeburten einer rohen Phantasie zu sehen glaubt. Eine ganz eigene Physiognomie nehmen diese Urwälder in den Niederungen am Amazonenstrome zur Zeit der Regenmonate an. Der Strom, und häufig benachbarte Seen, ergießen dann durch ihre Abzüge die Gewässer weithin in das Land, und umfluthen, in einer Tiefe von zwölf bis zwanzig Fuß, die Stämme der Bäume. Als wir im December 1819 den Japura, einen der wichtigsten Nebenflüsse des Amazonas, hinaufschifften, vertieften wir uns in einen solchen Wassergarten, und irrten drei Tage und drei Nächte darin umher, bis uns ein glücklicher Zufall in das Strombett zurückbrachte. Unvergeßlich wird uns der Anblick jener unübersehbaren Fluth sein, durch welche der Wind hier und da bewegliche, mit Waldung besetzte Raseninseln an uns vorübertrieb, während wir, bald unter dichtem Gebüsche, bald

unter himmelhohen Bäumen dahin ruderten. Die luftigen Hymenäen, Myrten, Styrax und Caryocar überschütteten uns mit dem Schmucke ihrer herrlich rothen und weißen Blüthen, und wimmelnde Ballen von Ameisen, die sich ängstlich auf die Zweige geflüchtet hatten, fielen beim geringsten Anstoße zu unserem Schrecken in die Kähne herab. Verlaufen sich allmälig die Hochwasser, welche fruchtbaren Schlamm über die Cacaowälder geführt haben, so erscheinen die steil abgestürzten Ufer wieder, die sandigen Ränder derselben bedecken sich in kurzer Zeit mit hohem Grase, überall in den Wäldern regen sich neue Lebenskeime, und phantastische, phallusähnliche Heloste, ein fleischiger, schwammförmiger Parasit, sproßt an den Baumwurzeln aus dem Schlamme hervor.

Neben dem Charakter eines unerschöpflichen Reichthums und einer bewunderungswürdigen Fülle, Größe und Ueppigkeit mannichfaltiger Baumformen, zeichnen sich diese großen Striche von Urwäldern besonders dadurch aus, daß sie stets im Kleide der Jugend, im grünen Blätterschmucke erscheinen. Zwar stehen zwischen den immer grünen Bäumen auch andere, welche mit Ende des trockenen Monats ihr Laub verlieren, die jungen Knospen treten jedoch so plötzlich hervor, daß man in diesem üppigen Garten nie einen nackten Stamm erblickt. Unbeschreiblich ist deshalb die Pracht der Wälder, wenn im Frühlinge die riesenhaften Sapujacas ihre Kronen in das Rosenroth der jungen Blätter hüllen, die Jacaranda statt der Blätter ihre dunkelblauen, mehrere Bignonien ihre goldgelben Blüthen entfalten, oder die Quarestma sich mit violetten Blumen überzieht. Ganz anders verhält sich dies mit denjenigen Wäldern, welche vom Brasilianer mit dem Namen Catingas, oder *lichte* Wälder bezeichnet werden, während der Dürre ihre Blätter verlieren, und erst, wenn sich mit der nassen Jahreszeit ein anhaltender Regen eingestellt hat, wieder ausschlagen. Sie bestehen aus Bäumen von bedeutend niedrigerem Wuchse und erneuern, wenn sie entblättert sind, dem europäischen Reisenden das Bild seiner vaterländischen Laubwälder im Beginne des Winters. Dürre, quellenarme Gegenden, deren Flüsse während des Sommers versiegen, hügeliges Land oder Ebenen, sind das Vaterland dieser sonderbaren Wälder. Nur mit Furcht und Grauen durchzieht

sie der Reisende in den trocknen Monaten. So weit er blickt, umstarren ihn regungslos, von keinem Lüftchen gefächelt, die entblätterten Stämme; kein grünes Blatt, keine saftige Frucht, kein frischer Grashalm auf dem glühenden nackten Boden; nur sonderbar gebildete Cereus-Stämme, welche sich hier wie ungeheure Candelaber erheben, dort, in geschlossene Reihen zusammengedrängt, mit ihren giftigen Stacheln drohen, scheinen noch eine Spur des flüchtigen Lebens in sich erhalten zu haben. Wie ausgestorben steht der Wald, kaum ertönt der klagende Ruf eines Tukans, nur die Onze schleicht, weithin zwischen den entblätterten Bäumen sichtbar, vor Blutdurst brüllend, einher und schreckt den Wanderer. Der menschliche Bewohner durchirrt verzweiflungsvoll die dürre Wüste, um aus den tutenförmigen Blättern der Bromelien einen kümmerlichen Labetrunk zu sammeln. Ueberall das entsetzliche Bild einer langsamen Vernichtung. So sahen wir diese furchtbaren Catingas, als wir sie in den ersten Monaten des Jahres 1818 mit einem zahlreichen Trupp zwischen dem Rio Peruaguaçu und dem Rio de S. Francisco durchreisten. Kein Quell, kein Thautropfen erquickte fünf Tage lang die ermatteten Reisenden; von Angst und Todesfurcht gejagt eilten wir Tag und Nacht durch die ausgebrannte Oede, und von bangen Ahnungen erfüllt, schien es uns, als drohe — ein seltsames, durch Luftspiegelung erzeugtes Bild — die Waldung über uns hereinzustürzen. Löst aber hier ein plötzlicher Regen die Bande des Pflanzenreichs, spannt sich das gewitterhafte Violet des Firmaments in ein sanftes Blau herab, so ersteht, wie im Zauberschlage, eine neue Welt. Auf den vielverzweigten Stämmen sprießen Blätter von mildem Grün hervor, unzählige der seltsamsten Blumenformen entfalten sich, die Gerippe der drohenden Dornhecken und Schlingpflanzen umkleiden sich mit frischem Laube, die luftige Aricuri-Palme, aus deren faserigem Stamme der hungernde Einwohner ein ärmliches Brot gewinnt, läßt ihre duftenden Blüthenbüschel hervortreten; — die ganze Gegend athmet balsamischen Wohlgeruch, und ein wonnigliches Frühlingsgefühl verjüngt die zurückkehrende Thierwelt.

Wäre Brasilien lediglich mit jenen düsteren Urwäldern und Catingas bekleidet, deren Beschreibung wir eben versucht ha-

ben, so würde das Land dem Bewohner doch nur wie eine üppige Wildniß erscheinen, in der er nirgend sich heimisch fühlen kann, die ihn, den Bezähmer der Erde, ohne Unterlaß befehdet, und aus seinem neuerworbenen Besitzthume wieder zu verdrängen strebt. Alle Reize dieser majestätischen Pflanzenwelt vermöchten nicht den Menschen an eine heimische Stätte zu fesseln, hätte es der gütigen Mutter Natur nicht gefallen, auch eine andere, mildere, bescheidenere Vegetation, die der Fluren, hervorzurufen, welche den übrigen Theil von Brasiliens Oberfläche bekleidet, so weit diese Wachsthum zuläßt. Campo, Flur, nennen wir im Sinne der Brasilianer alle mit Pflanzenwuchs bedeckte Gegenden, welche nicht Wald sind, und wir glauben im Allgemeinen annehmen zu dürfen, daß zwei Drittheile des ganzen Gebietes von Fluren, das dritte von Waldung eingenommen sei. Da es nicht hohe, langlebende Bäume, sondern die schwächeren, krautartigen Pflanzen sind, welche diese weitverbreiteten Fluren bilden, so ist es natürlich, daß der Einfluß des Bodens, der Bewässerung, des Klima's u. s. w. sich hier deutlicher kund thut, als in den Wäldern, d. h. daß die Verschiedenheit der Campos-Flora in einzelnen Breiten und gemäß gewisser Ortsverhältnisse stärker sei als in der Wald-Flora. Viele Pflanzenarten gehören dem Urwalde in seiner ganzen Ausdehnung vom Wendekreise des Steinbocks bis zum Golfe von Cumana an; bei Weitem seltener aber ist die Verbreitung einer Pflanzenart aus der Campos-Flora durch die Pampas vom La Plata-Strome bis zu den Llanos von Caracas. In eben dem Grade ist die Physiognomie der Fluren eine andere am Parana, in den Hochgebirgen von Minas-Geraës, in den frischen Thälern von Piauhi oder an dem majestätischen Rio de S. Francisco.

Steigt man in dem mittleren Theile Brasiliens gegen Westen von der Serra do Mar herab, so tritt man entweder unmittelbar aus dem Urwalde, oder aus einem Striche von Catingas, der gleichsam die Grenze beider Gebiete andeutet, in die Campos. Eine weite Aussicht eröffnet sich bald über eine ausgedehnte Ebene, die im Hintergrunde ein Gebirgszug von großartigen Umrissen beschränkt, bald über hügeliges Land, von vielen seichten Thälern in mancherlei Richtungen durchfurcht,

bald über eine hohe Gebirgsplatte, von deren Grenze aus sich die Gewässer nach den verschiedensten Weltgegenden hinabsenken. Den Boden, größtentheils einen steinigen röthlichen Lehmgrund, oder weißen Sand, bedeckt ein Teppich grasgrüner haariger Grasbüschel, mit dem mannichfachsten Schmucke bunter Blumen durchwirkt; weit und breit kein hoher Baum, nur kleine Gebüsche, die sich in den Niederungen wie künstliche Gärten gruppiren, oder malerisch an einzelne Felsenmassen anlehnen. Ein sanfter, kühler Wind fächelt die Wohlgerüche auf, welche Flora durch diese liebliche Gegend ausgestreut hat, und der Himmel wölbt sich tiefblau, mit einzelnen kleinen Wolken durchwebt, über die Landschaft. Ein unbeschreibliches Gefühl von Ruhe und Wohlbehagen kommt dem Wanderer entgegen; er fühlt sich hier, in der freien Atmosphäre, erfrischt, zu neuer Thätigkeit gespannt. Wie ein schwerer Traum liegen die Erinnerungen der Urwälder hinter ihm, und anmuthige Bilder bemächtigen sich seiner Seele. Solche Fluren erstrecken sich vorzugsweise über denjenigen Theil der Provinz Minas, welcher durch seinen weitverbreiteten Reichthum an Gold ihr den Namen der allgemeinen Minen (Minas Geraës) verschafft hat.

Der allgemeine physiognomische Charakter der Fluren von Minas Geraës erscheint in verschiedenen Gegenden verschiedenartig verändert. Der wichtigste Unterschied ist der, welchen die Brasilianer durch die Bezeichnungen Campo limpo, reine, Campo serrado geschlossene Flur andeuten. Nicht überall nämlich deckt nur ein Kleid von hohem Grase oder krautartigen Pflanzen die Campos-Ebene, sondern hier und da erheben sich auch dichte Gesträuche oder niedrige Bäume, die, bald in ausgedehnte Gehege verschlungen, bald in isolirte Gruppen zusammentretend, die Aussicht durch das Gebiet beschränken. Oft hat die Hand der Natur diese Pflanzungen von goldblättrigen Malpighien, von vielfarbigen Banisterien, steifen Erythroxylen, schlingenden Apocyneen und Paullinien, niedlichen Declieurien und lachenden Cassien so kunstreich geordnet, daß man in einer Parkanlage zu wandeln glaubt. Treten diese Gebüsche so nahe zusammen, daß sie nur mit Mühe durchbrochen werden, so nennt der Brasilianer die Flur Campo acarrascado, und besteht solch dichtes Gebüsche vorzugsweise aus Stauden, die in

den trocknen Monaten ihr Laub verlieren, Campo acatingado. Diese Form des Pflanzenwuchses erscheint besonders verbreitet in den hochliegenden Ebenen des Termo von Minas Novas und in vielen Gegenden der Provinz Goyaz. Von ganz besonderer Physiognomie sind die Fluren, durch welche einzelne verkrüppelte, dickrindige Bäume, mit krummen, weitausgestreckten Aesten und saftlosen graugrünen Blättern zerstreut stehen. Sobald die Regen der ersten feuchten Monate den trocknen Boden der Fluren belebt haben, brechen tausend Blüthen aus diesen Bäumen in geringer Höhe über dem Boden hervor, und bereiten, leicht erreichbar, dem Botaniker ein hohes Freudenfest.

Da, wo die Gebirge von Minas neben dem edelsten Metalle auch den edelsten Stein erzeugen, in dem Diamantendistricte, erheben sie sich am höchsten über den Spiegel des Meeres, und hier treten auch die Eigenthümlichkeiten der Campos-Flora am sprechendsten hervor. Zartheit, feine Ausbildung und bizarre Mannichfaltigkeit ist der allgemeine Charakter der hier wohnenden Pflanzenformen. Sie verhalten sich zu jenen in den Urwäldern gleichsam wie die Variation des Tonkünstlers zu seinem Thema. Man findet hier die Gattungen, welche die wesentlichen Züge in der Form des Urwaldes ausmachen, entweder gar nicht, und an ihrer Stelle andere, verwandte, von kleinerer und niedlicherer Bildung, oder Arten derselben Gattungen, die, wenngleich verschieden, den dortigen entsprechen. So scheint es fast, als habe die Natur den Pflanzenstoff, welcher, noch roher und in größeren Massen, zu den saftigen Blättern und ansehnlichen Blüthen der Waldpflanzen ausgebreitet worden, hier in den Campos verfeinert, und zu edleren, zierlicheren Formen organisirt. Einige Gebilde sind den höheren Campos fast ausschließend eigen, wie die stämmigen, dichotomisch verästelten Lilienbäume aus den Gattungen Velloſia und Barbacenia, welche man im Lande Canella d'Ema, Straußenfuß, nennt. Die oft fußdicken, nackten, durch die jährlichen Brände der Fluren an der Oberfläche verkohlten Stämme, welche nur an den gabligen Aesten einen Büschel langer steifer Lilienblätter und große schönfarbige Blumen tragen, sind von der frappantesten Wirkung in dem Gemälde dieser hochliegenden Ge-

genden, und der Einwohner glaubt in ihrer häufigen Gegenwart Anzeigen von Diamanten zu sehen. Auch die Paina do Campo, Korbblüthenbäumchen mit nadelförmigen Blättern und mit einem dichten Filzpolster überzogen, dann eine Art von Melocactus und gewisse Arten strauchartiger Gräser sind dem Diamantendistricte vorzugsweise eigen. Hier und da treten kahle Bänke weißen Quarzschiefers aus dem begrasten Boden hervor, welche, gleich jenen Flötzschichten in den Llanos von Caracas oder den Steinriffen im Karoo des Cap-Landes, in unabsehbarer Länge, bald auf dem Rücken der Berge und Hügel, bald in den Niederungen hinlaufen, und mit einer dürren Decke weißlichter Flechten bekleidet sind.

Ein und zwanzigster Brief.

Ueber die Physiognomik des Thieres im Allgemeinen.

Um unsere physiognomische Untersuchung zum Abschluß zu bringen, hätte ich noch kurz die ästhetische Bedeutung des Thieres hervorzuheben. Im Thiere kommt die Natur zur Empfindung, zum Genuß ihrer selbst. Das vegetabilische Leben ist bei allem Reichthume seiner Formen, bei aller Fülle und Ueppigkeit, doch nur ein halbes, unvollständiges, der bloße Anfang, aber nicht die volle, entsprechende Existenz der Lebensidee. Erst wenn das Leben für sich selbst da ist, wenn es die Freude des Daseins selbst inne wird, wenn es sich fühlt, sich genießt, ist es in seiner ganzen Bedeutung zur Wirklichkeit gekommen. „Die ganze Schöpfung sollte durchgenossen, durchgefühlt, durchgearbeitet werden", sagt Herder. So producirt denn die Natur in allen ihren Regionen fühlende, genießende Individuen. Im Wasser, in der Luft, auf der Erde, überall bricht die Freude der Empfindung aus, die stille Ruhe der Pflanzenwelt wird gebrochen, Alles rührt sich und nimmt Besitz von den Schätzen, welche die Natur dem Empfindenden bietet.

Auch der ästhetische Sinn verlangt die Belebung der Landschaft durch thierische Gestalten. Selbst die Landschaften, die uns gerade durch die lautlose Stille und Einsamkeit anziehen, büßen nichts ein durch die Gegenwart eines ruhenden oder lauschenden Thieres; im Gegentheil, diese erhebt jenen Eindruck, weil dadurch die Empfindung der Ruhe und Stille in die Landschaft selbst verlegt wird. Ist nun aber vollends die Landschaft an und für sich schon eine bewegtere, so entsteht um so mehr das Bedürfniß, die innere, noch verschlossene Lebendigkeit der Pflanzenwelt auch als empfindendes Individuum vor sich zu sehen.

Die Empfindung ist es im Allgemeinen, wodurch sich das Thier specifisch von der Pflanze unterscheidet. Aus der Empfindung folgen die weiteren wesentlichen Erscheinungen des thierischen Lebens. Das empfindende Individuum ist mit verschiedenen Sinnen ausgerüstet, die in ihrer ganzen Organisation sich nach bestimmten Seiten der äußeren Natur hinwenden, und durch welche es diese in sein Selbstgefühl aufnimmt. Dieser theoretische Proceß ist wesentlich zugleich ein praktischer. Das Thier wird durch die Empfindung getrieben, seine Nahrung zu suchen, sich zu begatten, sich zu schützen gegen äußere Feinde u. s. w. Diese Triebe befriedigt es, indem es, frei von dem unmittelbaren Zusammenhange mit der Erde, willkührlich den Ort wechselt. Endlich zeigt das Thier auch in der Stimme, daß es die äußeren Eindrücke zu einer untheilbaren individuellen Innerlichkeit sammelt. Empfindung und Trieb ist die wesentliche Region, in welcher sich das thierische Leben bewegt. Allerdings vermag das Thier zu sinnlichen Bildern fortzugehen, sich auch dieser zu erinnern, allein nie tritt es diesen Bildern und seinen Empfindungen als Ich gegenüber. Das Princip also, durch welches die absolute Macht der Empfindung und des Triebes von Grund aus gebrochen wird, nämlich die innerliche Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, ist dem thierischen Leben wesentlich fremd. Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier diesen specifischen Unterschied des Thieres vom Menschen ins Detail verfolgen. Wir wenden unsere Blicke sogleich auf die allgemeine physiognomische Erscheinung des Thieres. Aehnlich wie bei den Pflanzen fassen wir auch hier sogleich

die höheren Thierformen ins Auge, weil erst in ihnen das thierische Leben seinen vollen, entsprechenden Ausdruck gewinnt.

Daß das Thier alle seine Theile in viel intensiverer Weise dem Ganzen unterordnet, als die Pflanze, drängt sich der Anschauung ohne Weiteres von selbst auf. So lange die Pflanze wächst, schießen auch neue Theile heraus. Es entstehen frische Zweige, Blätter, Blüthen, indem andere absterben. Auch ist das Leben der ganzen Pflanze durch partielle Verletzungen nicht leicht bedroht. Selbst wenn der Baum seinen höchsten Schmuck, die Krone verliert, so vermag er diesen Verlust nicht blos zu überdauern, sondern das Verlorene auch von Neuem zu ersetzen. Das Thier dagegen ist von dem Momente an, wo es der Anschauung als Lebendiges entgegentritt, ein geschlossenes Ganze. Es wachsen, wenn das Thier auch einzelne Theile, wie Haare, Federn u. s. w. abwirft und durch neue ersetzt, doch keine neuen Glieder hinzu, sondern die mit der Geburt ihm gegebenen vergrößern sich, dehnen sich immer mehr und mehr aus. Die Pflanze hat sogleich in ihrer linearen, nach verschiedenen Richtungen hin sich verzweigenden Gestalt dies Unabgeschlossene, Unbestimmte an sich, während das Thier sich in die in sich abgeschlossene Gestalt einer Kugel oder eines Cylinders zurücknimmt. Weiter sondern sich nun in der thierischen Gestalt mehr oder weniger bestimmt von einander ab der Kopf, die Brust, der Leib. Der Leib mit der Brust umschließt die Organe der Ernährung und Athmung, welche bei der Pflanze nach außen gekehrt waren, oder aus denen vielmehr die Pflanze wesentlich bestand, der Kopf trägt die Organe der Empfindung; das Ganze ruht auf den Werkzeugen der Bewegung. Wenn durch diese allgemeinen Bestimmungen die thierische Gestalt mit der menschlichen übereinstimmt, so tritt das specifisch Thierische sogleich hervor in der horizontalen Stellung des thierischen Leibes. Das Thier kann trotz seiner willkührlichen Selbstbewegung doch nicht los von der Erde; es bleibt gegen dieselbe gebückt, am Boden hinsuchend. Es wird dieser allgemeine Ausdruck des Unfreien, von dem Triebe Beherrschten dadurch noch erhöht, daß der Kopf des Thieres sich überwiegend nach dem Munde hin zuspitzt. „Alle Thiere sehen aus wie ein lebendig gewordener Schnapp- und Freßzweck. Dies hat zwar seine

Grade; das Thier steht um so höher, je weniger der Kopf mit dem Rumpfe in horizontaler Linie fortgeht und je mehr der Kiefer zurücktritt, die Stirn sich hervorwölbt." (Vischer.) Ganz überwunden ist dieser specifisch sinnliche Habitus erst in der menschlichen Gestalt.

Das thierische Leben zerfällt in eine Menge von Gattungen und Arten, die sich, trotz aller Uebergänge, doch streng von einander ausschließen. Die Bewußtlosigkeit, Unfreiheit des Thieres ist hiervon die nothwendige Consequenz. Es ist daher auch durchaus ungehörig, den Menschen seiner leiblichen Organisation nach nur als eine besondere Klasse der Säugethiere zu fassen oder gar mit dem Affen in eine Klasse zu stellen. Der menschliche Organismus ist vielmehr die ideelle Vereinigung aller thierischen Formen, und eben dadurch tritt er aus der ganzen Sphäre des thierischen Lebens wesentlich heraus. Die Thiere sind, wie Herder sich ausdrückt, gebrochene und durch katoptrische Spiegel aus einander geworfene Strahlen des menschlichen Bildes, disjecta membra poetae. Der Mensch löst sich, indem er sich selbst weiß, von der natürlich ihm gegebenen Bestimmtheit los. Er stellt diese vor sich hin, betrachtet sie als eine ihm äußerlich gegenüberstehende Welt. Ein seiner selbstbewußtes Thier ist eben darum eine absolute Unmöglichkeit, weil das Thier, an eine besondere, ausschließliche Bestimmtheit schlechthin gebunden, in die Beschränktheit einer besonderen Gattung aufgeht. Das Selbstbewußtsein wäre mitten in dieser Beschränktheit zugleich das Hinaussein darüber, das Sichlostrennen davon, die unbeschränkte, aus jeder festen Bestimmtheit sich herausziehende Innerlichkeit. Eben diese innerliche Gebundenheit, dies Beherrschtwerden von bestimmten, besonderen Potenzen zeigt sich denn auch in der ganzen äußeren Erscheinung des Thieres. Die thierische Gestalt ist bedingt durch die Stellung, durch das eigenthümliche Verhältniß der einzelnen Systeme und Organe zu einander. Mit diesem ist das Thier sogleich auf eine bestimmte Nahrung, auf eine bestimmte Lebensweise angewiesen, sein Instinct, seine Triebe haben eine eigenthümliche Richtung, eine wesentliche Beziehung zu den bestimmten Regionen, Gestaltungen und Producten der Erde, auch ein besonderes Verhältniß zu anderen thierischen Individuen. Wie sich alle diese Momente in die

innerliche Einheit der thierischen Seele zusammennehmen, so ist die ganze Erscheinung des Thieres der äußere Ausdruck dieser seiner besonders gearteten, psychischen Bestimmtheit. Offenbar tritt beim Thiere der Unterschied der physiognomisch bedeutsamen Formen von einander viel entschiedener, prägnanter hervor, als bei der Pflanze. Auch bringt das Thier sein eigenthümliches Wesen in sehr verschiedenen Situationen zur Darstellung. Das Thier ruht, bewegt sich, sucht seine Nahrung, kämpft, arbeitet, brüllt, singt, tummelt sich nach Belieben, während die Pflanze immer schweigsam und ruhig dasteht. Die Stimmungen, welche die Pflanzenwelt im Beschauer erweckt, haben nothwendig einen mehr ruhigen, die geistige Bewegung sänftigenden, abspannenden Charakter. Im Thiere tritt uns schon ein vielfach erregtes Seelenleben entgegen. Die mannichfachsten Triebe brechen ungehemmt in natürlicher Frische frei heraus. So finden wir denn in den thierischen Gestalten vor Allem diesen Ausdruck einer energischen Lebenslust, des Muthes, der Fröhlichkeit, Behaglichkeit; dann aber auch der ungebändigten Wildheit, Grausamkeit. Das Thier zeigt aber in seinem instinctartigen Thun auch unzweifelhaft die Fähigkeit, zu Bildern und sinnlichen Vorstellungen fortzugehen, und durch diese sich bestimmen zu lassen. Gerade die instinctartige Sicherheit, mit der es auf seinen Zweck losgeht, giebt seinem Thun den Schein der tiefsten Bedachtsamkeit. Nach dieser Seite hin ist es besonders Klugheit, List, Verschlagenheit, welche wir in den thierischen Gestalten verkörpert sehen. Auch fehlt es hier nicht an Situationen von entschieden komischem Charakter. Das Thier hat ferner auch Anhänglichkeit an seines Gleichen; es schließt sich sogar den Menschen an und giebt die offenbarsten Beweise seiner Treue. Ebenso sehr finden wir aber auch die eclatantesten Beispiele des Gegentheils. Wir brauchen nur an die Fabel zu denken, um darauf aufmerksam zu werden, welchen reichen Stoff von Bildern für geistige Zustände die Thierwelt bietet. Offenbar wird die Fabel immer darauf ausgehen müssen, die Thiere nach ihrem specifischen Charakter vorzuführen. Tüchtige Fabeln enthalten darum immer auch eine physiognomische Deutung bestimmter thierischer Formen. Wenn es uns auf das Wesen der Thiere ankommt, haben wir freilich kein Recht da-

zu, irgend ein Prädicat, welches geistige Freiheit ausdrückt, dem Thiere beizulegen. Die ästhetische Anschauung aber, wissen wir, verfährt mit den Thieren analog, wie mit den Pflanzen und der todten Natur. Sie idealisirt, vervollständigt das im thierischen Leben am offenbarsten hervortretende Streben der Natur, sich persönlich zu gestalten, und findet so in den thierischen Formen Momente ihrer eigenen geistigen Innerlichkeit.

Indem das Thier wesentlich zur Natur gehört, auch in seiner ganzen Erscheinung diese Beziehung zur Natur an sich trägt, so hat es auch die bildende Kunst in diese natürliche Umgebung hineinzuversetzen, um es entsprechend darzustellen. Nur die Thiere, welche sich speciell dem Menschen anschließen, und gerade durch diese ihre Anhänglichkeit unser Imeresse erregen, mag auch die Kunst als Attribute des Menschen behandeln. Reißen wir das Thier aus diesem Verkehre mit dem Menschen, oder jener natürlichen Umgebung schlechthin heraus, stellen wir es rein für sich hin, so erhält es dadurch einen Werth und eine Selbständigkeit, die es seinem Wesen nach nicht verdient. Der Mensch tritt als Person der Natur frei gegenüber. Er schafft sich eine geistige Welt, und giebt dieser ihre eigenthümlichen äußeren Formen. Schon das Individuum ist durch seine unendliche Innerlichkeit von absolutem Werthe. Die menschliche Gestalt ist die äußere Erscheinung dieser freien Innerlichkeit; in ihr kann daher rein für sich ein absoluter Inhalt zum Ausdruck kommen. Vor Allem zeigt sich dies in der Sculptur, welche wesentlich die Idee als in der menschlichen Gestalt verkörpert darstellt. Allerdings finden wir schon in der antiken Sculptur auch Thierstatuen. Jedoch sind es nur wenige Thierarten, welchen die Alten diese Ehre angethan haben. Es sind solche, welche durch ihr eigenthümliches Wesen nach irgend einer Seite hin symbolisch darstellen, was die antike Welt vor Allem vom Menschen forderte. Immer bleibt es aber widersprechend, dem Thiere diese plastische Ruhe und Abgeschlossenheit in sich zu ertheilen, die ihm seiner ganzen Natur nach nicht zukommt. Im Walde, auf der Flur, in den Bäumen, auf dem Wasser — da entwickelt das Thier seine volle Lebenskraft, da tritt sein Charakter frei hervor und offenbart sich in seiner besonderen, eigenthümlichen Weise.

Zwei und zwanzigſter Brief.

Geſchichte der phyſiſchen Weltanſchauung; allgemeine Aufgabe.

Kosm. 138.

Die Erdkunde der Phönizier.

Kosm. 160.

Indem wir uns zu dem letzten Abſchnitt des Kosmos, zur „Geſchichte der phyſiſchen Weltanſchauung“ hinwenden, wird es nöthig ſein, daß ich Ihnen voran mit wenigen Worten die Aufgabe näher bezeichne, welche ich mir hier ſtelle.

A. v. Humboldt's Kosmos betrachtet die Welt, wie dies ſchon im Worte Kosmos angedeutet iſt, als ein geordnetes Ganze. Dabei bleibt aber die eine Seite der Welt, nämlich der Menſch als geiſtiges Weſen, und zwar ſowohl die individuelle Erſcheinung deſſelben, als auch die allgemeinen Geſtaltungen des Geiſtes und deren Geſchichte, von der Betrachtung ausgeſchloſſen. Das Wort Natur wird allerdings in ſehr mannichfachen Bedeutungen gebraucht. Das Gewöhnliche iſt aber doch, die Natur dem Geiſte gegenüber zu ſtellen, Natur und Geiſt alſo als die zwei Hauptgeſtalten, als den allgemeinſten Unterſchied der Welt zu faſſen. Hiernach hätte es denn der Kosmos eben mit dieſer einen Geſtaltung der Welt, mit der Natur zu thun.

Welche Aufgaben die ſtrengwiſſenſchaftliche Betrachtung der Natur zu löſen hat, habe ich ſchon in meinen erſten Briefen entwickelt. Wenn A. v. Humboldt vor Allem darauf dringt, daß die Wiſſenſchaft die verſchiedenen Geſtalten des Kosmos in ihrem inneren Zuſammenhange, als getragen von der Idee des Ganzen darzuſtellen habe, ſo müſſen wir dieſe Forderung als vollkommen in dem Weſen der Wiſſenſchaft begründet anſehen. Die Wiſſenſchaft hat die Natur im Allgemeinen zu erkennen, wie ſie ihrem Weſen nach iſt. Iſt alſo die Natur an und für ſich kein bloßes Convolut von einzelnen Geſtalten, fallen dieſe nicht gleichgültig und beziehungslos auseinander,

ſondern werden ſie vielmehr zu einem vernünftigen, in ſich geordneten Ganzen zuſammengehalten, ſo hat offenbar auch die Wiſſenſchaft die Natur eben als dieſes Ganze darzuſtellen. Jedoch iſt es nicht ſo ohne Weiteres als ein einfaches, auf der Hand liegendes Factum gegeben, daß die Natur ein Ganzes und in welchem Sinne ſie dies iſt. Der Wiſſenſchaft der Natur würde es daher unmöglich erlaſſen werden können, eben hierüber genauere Unterſuchungen anzuſtellen.

Der inneren Einheit aller Naturerſcheinungen nicht widerſprechend iſt es, wenn ſich die eine allgemeine Wiſſenſchaft der Natur in eine Menge verſchiedener Disciplinen trennt. Sogleich aber werden wir die Forderung ſtellen, daß ebenſo, wie die Geſtaltungen der objectiven Natur zuſammenhängen, ebenſo auch die verſchiedenen Disciplinen der Naturwiſſenſchaft ſich in innere Beziehung zu ſetzen haben, ſich ausdrücklich als Glieder eines Ganzen betrachten und demgemäß formiren müſſen. Jede beſondere Disciplin giebt immer nur ihren eigenthümlichen Beitrag zur Wiſſenſchaft des Naturganzen. Nur durch dieſe Einordnung iſt ſie wirkliche Erkenntniß der Natur. Mag ihr Gegenſtand auch noch ſo ſehr nur eine einzelne Geſtalt der Natur betreffen, ſie muß dieſe einzelne Geſtalt doch immer behandeln, wie ſie in der Natur ſelbſt iſt, darf ſie alſo unmöglich aus dem Zuſammenhange herausreißen, darf ſie nicht ſchlechthin iſoliren. Auch iſt von der anderen Seite das Ganze der Natur offenbar erſt dann erkannt, wenn die Wiſſenſchaft in alle einzelnen Theile deſſelben herabſteigt. Jede Erweiterung, jede ausgedehntere Detaillirung kommt alſo immer wieder dem Ganzen zu Gute, iſt eine Ausfüllung, Realiſirung der Idee der Naturwiſſenſchaft. Daß eine ſolche Durchdringung des Einzelnen und Ganzen, wie wir ſie hier fordern, eine ſolche organiſche Gliederung der Naturwiſſenſchaft eine unendlich ſchwierige Aufgabe iſt, bedarf kaum einer weiteren Erwähnung. Dies darf uns aber nicht hindern, die Forderungen uns zum klaren Bewußtſein zu bringen, welche entſchieden in der Idee der Wiſſenſchaft enthalten ſind, und welche auch, trotz aller Schwankungen und Abwege, in der hiſtoriſchen Entwickelung der Naturwiſſenſchaft ſich immer wieder als das nothwendige Ziel der Erkenntniß geltend machen.

A. v. Humboldt hat ſich in ſeinem Kosmos nicht die Auf-

gabe geſtellt, die Lehre von dem Naturganzen durch alle ihre einzelnen Glieder ausführlich und ſtreng ſyſtematiſch durchzuführen. Wie er ſelbſt ſich ſeine Aufgabe beſchränkt, iſt in dem erſten Theile des Kosmos S. 49—72 nachzuleſen. Dieſe Beſchränkung geht aber unmittelbar auch auf die Betrachtung der „Geſchichte der phyſiſchen Weltanſchauung" über. Auch dieſe ſoll nicht das ganze hiſtoriſche Detail umfaſſen, ſondern die allmälige Entwickelung der Erkenntniß nur in ihren Hauptzügen fragmentariſch und überſichtlich hervorheben. Die Geſchichte der phyſiſchen Weltanſchauung wird erklärt als die Geſchichte der Erkenntniß eines Naturganzen, als die Darſtellung des Strebens der Menſchheit, das Zuſammenwirken der Kräfte in dem Erd- und Himmelsraum zu begreifen, „*gleichſam als die Geſchichte des Gedankens von der Einheit in den Erſcheinungen und von dem Zuſammenwirken der Kräfte im Weltall.*" Eben auf dieſen Gedanken der Einheit werde ich — abgeſehen von den nöthigen erläuternden Zuſätzen über hiſtoriſche Thatſachen, die der Kosmos erwähnt — in den folgenden Briefen vor Allem meine Aufmerkſamkeit richten. Es hat dieſe Einheit ſehr verſchiedene Formen; die wichtigſten derſelben in ihrem hiſtoriſchen Zuſammenhange zu verfolgen, und nach ihrem inneren Gehalte darzuſtellen, iſt die Aufgabe, durch deren Löſung ich die weſentliche Tendenz des Kosmos in der entſprechendſten Weiſe zu erläutern und fortzuführen glaube.

Schon aus früheren Unterſuchungen iſt uns bekannt, wie beſonders die pantheiſtiſchen Religionen, welche man auch wohl als Naturreligionen bezeichnet, die Idee der Gottheit in die engſte Beziehung zu den Erſcheinungen der Natur ſetzen, die Natur vorzugsweiſe als das Daſein, als die Offenbarung des Göttlichen betrachten. Indem aber ſo die einzelnen hervorſtechenden Geſtalten der Natur zu Momenten des Einen göttlichen Lebens werden, ſo kommt ſchon das religiöſe Bewußtſein zu der Anſchauung eines *Weltganzen*. So gering hier auch die empiriſche Kenntniß der Natur ſein mag, ſo beſchränkt der ganze Geſichtskreis, die Religion treibt zu einem Abſchluß der Anſchauung hin, und ergänzt daher auch durch die Phantaſie, was der ſinnlichen Erfahrung fehlt. Dem Kosmos A. v.

Humboldts folgend, schließen wir diese Weltanschauungen des religiösen Bewußtseins aus unserer Betrachtung aus. Und sonach hätten wir uns sogleich zu den Griechen hinzuwenden, als dem Volke, in welchem der Geist sich zuerst aus der Sphäre der religiösen Ahnung und Vorstellung mit Entschiedenheit frei macht, und sich der Natur ausdrücklich mit der Tendenz, sie wissenschaftlich zu erkennen, gegenüber stellt. Voran aber noch einige Bemerkungen über ein Volk, welches, wenn es auch nicht zu einer wissenschaftlichen Betrachtung der Natur fortging, doch durch seinen praktischen Sinn der Erdkunde eine Ausdehnung gab, die für alle Völker der alten Welt von dem mannichfachsten Einfluß war. Ich meine die Phönizier.

Die Phönizier nehmen in der Geschichte der alten Welt eine sehr eigenthümliche Stellung ein. Zur Zeit, in welcher die Phönizier in ihrer vollen Blüthe standen, sehen wir die übrigen Völker sich mehr oder weniger ausdrücklich in sich abschließen. Sie ruhen in der Einheit mit ihrer Natur, sind so vollständig beschäftigt mit der inneren Gestaltung und der Verarbeitung der ihnen angewiesenen natürlichen Umgebung, daß sie die Berührung mit anderen Völkern scheu zurückweisen. Oder aber diese Berührung ist eine feindliche; die Völker suchen sich gegenseitig zu vernichten. Den Phöniziern dagegen ist von Anfang ihres historischen Auftretens an der friedliche Verkehr mit anderen Völkern ein wesentliches Lebenselement. Ueberwiegend bildet der Handel den Mittelpunkt dieses Verkehrs. Eben dieser Handelssinn der Phönizier ist es, welcher vorzugsweise die Völker der damaligen Zeit in Conner setzt, durch welchen sie die Producte ihres Landes und ihrer eigenen Arbeit sich mittheilen, durch welchen sie überhaupt für einander sind, auf einander Einfluß ausüben. Daß das Meer wesentlich das verbindende Element ist, und daß besonders das mittelländische Meer diesen Charakter in der prägnantesten Weise an sich trägt, dies zeigen zuerst die Phönizier. Sie sind die Organe, durch welche sich diese Verbindung ausführt. In ihnen sammelt sich daher auch die Erdkunde der damaligen Zeit; in ihnen faßt sie sich zusammen, während die übrigen Völker zuerst nur das Material dieser Kunde sind, auch von den Phöniziern selbst absichtlich in Unkenntniß gehalten, mit Mährchen allerlei Art, wie die Kinder,

abgefunden, von den Reisen in ferne Länder zurückgeschreckt werden. Die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des phönizischen Landes kam der ursprünglichen Anlage und dem praktischen Sinne seiner Bewohner auf das Offenbarste entgegen. „Ein überaus fruchtbarer, reichbewässerter Boden, ein glückliches Klima, vortreffliche Weiden in den nahen Bergen und Thalgründen, das fischreiche Meer, eine Küste, reich an sicheren, durch Vorgebirge und natürliche Hafendämme geschützten Buchten, ausgezeichnetes Bauholz in den Cedern- und Cypressenwaldungen des Libanon, alles dieses macht die phönizische Küste zu den verschiedensten Beschäftigungen, des Ackerbaues, der Obst- und Weincultur, der Viehzucht, der Fischerei, der Schifffahrt und des Handels gleich geeignet. Die phönizische Mythologie, welche die Erfinder aller dieser Lebensweisen unter den Göttern und mythologischen Personen des eigenen Landes nachweiset, kann daher eine gewisse Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Dazu kommt die Stellung zu den Nachbarländern. Im Innern Asiens, namentlich in den Euphratländern nach der einen, dann in Aegypten nach der anderen Seite, blühten mächtige und früh cultivirte Staaten lange vorher, ehe die Bewohner der palästinensischen Küste zu einer gleichen Stufe der Cultur fortgeschritten waren. Im Mittelpunkte dieser Staaten gelegen war Phönizien der natürliche Stapelplatz der Waaren für beide, und ebenfalls vermöge seiner Lage der Centralpunkt des Handels für den Osten und Westen, weil aus dem Inneren Asiens die Waaren am leichtesten und sichersten dahin gelangen und von da weiter auf dem Seewege nach dem Westen, und namentlich nach Aegypten, verführt werden können. Die Culturverhältnisse der näher liegenden Küstenländer und Inseln des mittelländischen Meeres begünstigten in so alter Zeit diesen Handel und trugen nicht wenig dazu bei, Phönizien früh reich und blühend zu machen. In den westlichen Gegenden wohnten nur uncivilisirte Völker, welche den Werth der reichen Producte ihrer eigenen Länder noch nicht kannten, oder doch diese nicht zu benutzen wußten. Die Phönizier, welche ihnen theils Kunsterzeugnisse des eigenen Landes, theils assyrische und ägyptische Waaren zuführten, standen daher bei einem Tauschhandel ebenso im Vortheil, wie die europäischen Seefahrer bei ihrem ersten Ver-

kehre mit den gold- und silberreichen Ländern der neuen Welt, und ihr Handel mit den Westländern fing mit ihrem Reichthum und Wohlstand erst zu sinken an, als die fortschreitende Cultur der westlichen Völker ihrem alten Monopolhandel ein Ende gemacht hatte."*)

Kein Land der alten Welt von so geringem Umfange — die Länge Phöniziens betrug nur etwa 50 Meilen, die Breite desselben an einigen Punkten kaum eine halbe Stunde, an anderen etwas mehr als eine Meile — hat so viele Kolonisten ausgesandt, kein Staat so zahlreiche Städte gegründet, so weite Ländergebiete kolonisirt. Abgesehen von dem natürlichen Handelssinn der Phönizier finden schon die alten Schriftsteller die wesentliche Veranlassung dieser Kolonisationen theils in der Uebervölkerung und den daraus entstehenden socialen und politischen Uebelständen, theils in politischen Streitigkeiten, hervorgerufen durch die ungleiche Stellung der Staatsbürger, in Folge dessen der bedrückte oder besiegte Theil freiwillig oder gezwungen sich zur Auswanderung entschloß; ferner auch in Kriegen, wodurch ganze Stämme über die Küsten hinausgedrängt wurden. Um die Möglichkeit einer so raschen und weitgreifenden Kolonisation erklärlich zu finden, müssen wir besonders bedenken, daß ohne Zweifel an den Kolonien der Phönizier sich mehr oder weniger auch andere Völker betheiligten, theils aus ihrer nächsten Umgebung, theils aus den Gegenden, in welche die Kolonien gesandt wurden. Außer den Inseln des Mittelmeeres waren die Hauptkolonienländer Phöniziens das südliche Spanien, und die Nord- auch Nordwestküste von Afrika. An der Westküste Afrika's zogen sich ihre Kolonien bis zur Insel Cerne, jetzt Arguin hin. Endlich besaßen die Phönizier schon in sehr früher Zeit auch Ansiedelungen an den Ufern des schwarzen Meeres. Mit der Lage dieser Kolonien sind im Allgemeinen auch schon die Richtungen des phönizischen Handels angedeutet. Der östliche Handel ging zunächst nach Aegypten. Er concentrirte sich besonders in Unterägypten, wo die Phönizier bis

*) S. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber. Art. Phönizien von Movers. Auch die folgenden Mittheilungen über die Phönizier schließen sich besonders an Movers an.

zum rothen Meere hin verschiedene Emporien und Niederlassungen hatten. Auch in Memphis, der Hauptstadt von Mittelägypten, besaßen sie eine Handelsniederlassung mit einem Stadtquartiere und einem Heiligthume, „der fremden Aphrodite", deren Wanderung nach Aegypten durch ein altes Fest, die Ankunft der Göttin aus Phönizien, gefeiert und durch einen großen Mythenkreis verherrlicht wurde. Entschieden waren es die Phönizier, die den ägyptischen Handel nach allen Richtungen hin leiteten. Auch der Handel, der von den ägyptischen Häfen des rothen Meeres aus sich nach Arabien, Aethiopien und Indien hin erstreckte, war größtentheils in den Händen der Phönizier. Ein weiterer Zweig des östlichen Handels der Phönizier ging zu den Emporien Arabiens und von da auf verschiedenen Wegen nach Aethiopien und Indien. In der älteren Zeit waren die Häfen Eziongäber und Elat — vielleicht selbst phönizische Anlagen — die Hauptstationen dieses Handels. Besonders von hier aus fuhren phönizische Schiffe durch den arabischen Meerbusen nach Ophir. Wo Ophir lag, ist nicht mit voller Bestimmtheit auszumachen. Einige Historiker verlegen es nach Afrika, die meisten nach Indien. Es scheinen diese Ophirfahrten seit dem 8. Jahrhundert, in welchem die Syrer sich in Besitz jener Emporien setzten, unterbrochen. Auf anderen Wegen jedoch finden wir die Phönizier fortdauernd im Verkehr mit Indien. Besonders bezogen sie indische Waaren durch die Sabäer, ein Handelsvolk im südlichen Arabien. Vor Allem aber geschah die Verbindung mit Indien über die Euphratgegenden. Ueberhaupt bilden diese das eigentliche Centrum des asiatischen Handels. Hier trafen theils auf den Wasserstraßen des Euphrat und Tigris, theils auf dem Wege des Landhandels die Waaren des ganzen Asiens zusammen. — Der westliche Handel der Phönizier umfaßte die Küsten des mittelländischen Meeres, und die Westküsten Afrikas und Europas. Mit den Griechen stehen die Phönizier schon zur Zeit Homers in Verbindung. Der damalige geringe Culturzustand bot aber nur die Gelegenheit eines Kleinhandels. Erst in der nachhomerischen Zeit nahm der phönizische Handel mit Griechenland einen geordneten Gang. Wir sehen ihn mit der steigenden Cultur und den sich erweiternden Lebensbedürfnissen immer

lebendiger werden, und ungeachtet mancher politischer Störungen durch die Blüthezeit Griechenlands hindurch fortdauern. An den bedeutenden Handelsorten, im Festlande wie auf den Inseln, hatten phönizische Kaufleute ihre Handelshäuser und kaufmännische Innungen; so besonders in Salamis, einer griechischen Stadt auf Cypern, in Rhodus und Samos. Auf dem Continente war Athen während seiner Blüthe ein Hauptsitz des griechischen Handels. Am lebendigsten und einträglichsten war aber der westliche Seehandel der Phönizier nach den Kolonialländern der Nordküste Afrikas und des südwestlichen Spaniens, wie nach den atlantischen Gegenden hin. Die Phönizier behaupteten hier bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. den Monopolhandel. Jahrhunderte hindurch hatten die tyrischen Tarsisfahrer die reichen Schätze jener Gegenden den griechischen Küsten entlang in die Heimath zurückgeführt, ehe jenen auch nur der Name Tarsis oder Tarteſſus und eine dunkle Kunde dieser Länder zugekommen war. So eifersüchtig bewahrten die Phönizier ihre Handelsgeheimnisse. Später verbreiteten sie absichtlich Mährchen von den grauenhaften Wesen, die in den westlichen Gegenden hausten. Daher finden wir denn auch noch um das 7. Jahrhundert, in welchem griechische Kolonisten sich schon längst an allen anderen Küsten des Mittelmeeres niedergelassen hatten, keine Spur von griechischen Anlagen an Afrikas Nordküste und in allen über Sicilien hinaus gelegenen Westländern. Wenn griechische Seefahrer in die westlichen Gegenden sich hinauswagten, so versenkten die Phönizier deren Schiffe in den Grund, und tödteten die Mannschaft, damit nicht eine Kunde von ihren dortigen Handelsverbindungen ihnen Concurrenten herbeiführe. Den Reichthum und die Macht der Phönizier leiteten schon die Alten nicht mit Unrecht vorzugsweise von dem Handel mit den iberischen Kolonien her. Vor Allem hervorgehoben wird der beispiellose Ueberfluß Spaniens an Silber. Die Bewohner der Küsten, die nur mit den Phöniziern zu thun hatten, kannten den Werth der edlen Metalle noch nicht, und überließen den Fremdlingen, wie es in der dem Aristoteles beigelegten Schrift: Sammlung wunderbarer Erzählungen heißt, ihre Schätze um gemeinen Schiffertrödel. Wie weit sich die Schifffahrt der Phönizier in dem atlantischen Ocean erstreckte, ist nicht mit

vollkommener Bestimmtheit zu entscheiden. Gewiß ist ihr Verkehr mit den, besonders an Zinn reichen, britannischen Inseln. Wahrscheinlich erreichten, wie besonders aus dem Handel mit Bernstein zu vermuthen ist, ihre Fahrten auch die Küsten der Ostsee. Nach Süden hin erscheint das grüne Vorgebirge an der Westküste Afrikas die Grenze des phönizischen Handels. Außerdem aber wäre hier zu erwähnen die Umschiffung Afrikas, welche nach Herodots Bericht die Phönizier, veranlaßt durch den König Necho II. von Aegypten (611—595 v. Chr.), unternommen und glücklich ausgeführt haben sollen. Es ist gegen die Wahrheit der Erzählung nichts Wesentliches einzuwenden. Ich setze die Worte Herodots selbst her. „Necho sandte phönizische Männer auf Schiffen mit dem Auftrag ab, sie sollten zurück durch die Säulen des Herakles bis in das nördliche Meer schiffen und so nach Aegypten zurückkehren. Die Phönizier fuhren nun vom rothen Meere ab in das südliche Meer. So oft es Herbst wurde, hielten sie an, und besäeten das Land, wo sie jedesmal in Lybien waren und warteten die Ernte ab, und wenn sie geerntet hatten, so schifften sie weiter, so daß sie nach Ablauf von zwei Jahren im dritten Jahre durch die Säulen des Herakles herumbogen und nach Aegypten kamen. Und sie sagten, was mir zwar nicht glaublich scheint, vielleicht aber einem Anderen, wie sie bei der Umschiffung Lybiens die Sonne zur Rechten gehabt hätten."

Sie sehen aus diesen kurzen Mittheilungen, wie bedeutend die Ausdehnung der Erd- und Völkerkunde der alten Phönizier war. Dem Handelsinteresse am nächsten liegt die industrielle Bildung und technische Fertigkeit. Die Phönizier selbst stellen sich in den verschiedensten Zweigen der Industrie, Kunst und Wissenschaft als die ersten Entdecker dar. Auch hat der Umstand, daß Phönizier in der ältesten Zeit die einzigen Vermittler zwischen Osten und Westen waren, viel dazu beigetragen, ihnen hierin Glauben zu schenken. Allein die neuesten archäologischen Forschungen haben erwiesen, daß die Phönizier mit Unrecht sich diese Ehre vindiciren. Erfinder der Maße, Gewichte und Münzen, als welche früher die Phönizier angesehen wurden, sind, wie Böckh in seinen metrologischen Untersuchungen zuerst nachgewiesen, die Babylonier. Auch die Buchstabenschrift

ſtammt wahrſcheinlich nicht von den Phöniziern, ſondern von einem aramäiſchen Volke. Ebenſo ſcheint auch die Glasfabrication keine urſprüngliche phöniziſche Erfindung, ſondern von den Aegyptern, mit denen die Phönizier in den älteſten Zeiten in der engſten Verbindung ſtanden, entlehnt. Den Ruhm aber, daß die Phönizier dieſe fremden Entdeckungen weiter ausgebildet, daß ſie überhaupt jede Technik, die in dem Handelsverkehr von weſentlicher Bedeutung war, zu einer hohen Vollendung gebracht, wird ihnen Niemand antaſten.

Nehmen wir zu der ausgedehnten Erdkunde der Phönizier die vielfachen Erfahrungen und Kenntniſſe hinzu, welche eine ausgebildete Technik in ſich ſchließt, ſo werden wir zugeſtehen müſſen, daß die Phönizier Anregung und Vorbereitung zur Erkenntniß der Natur vollauf im Beſitz hatten. Eine wiſſenſchaftliche Anſchauung des Weltganzen war aber damit noch nicht gewonnen. In wie weit ſich die Phönizier eine ſolche angeeignet, iſt nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden. Die phöniziſche Literatur iſt faſt ſpurlos untergegangen. Einige wenige Fragmente, dazu noch theilweiſe von unzuverläſſiger Hand mitgetheilt, Anzeigen von alten Schriften und Schriftſtellern: das iſt Alles, was der Vergeſſenheit entriſſen wurde. Indeſſen läßt dies Wenige auf ein hohes Alter, auf einen bedeutenden Umfang und auf eine große Reichhaltigkeit der phöniziſchen Literatur ſchließen. Wenn wir abſehen von den Schriften, welche ſich an die religiöſen Anſchauungen anlehnend, beſonders in ihren Kosmogonien die auf praktiſchem Wege gewonnenen Kenntniſſe der Natur mannichfach verarbeitet haben mögen, ſo ſcheint auch die didaktiſche Poeſie der Phönizier vorzugsweiſe naturphiloſophiſche Probleme behandelt zu haben. Eine kurze Andeutung hierüber finden wir unter Anderem bei Virgil, im erſten Buche ſeiner Aeneide. Hier ſingt ein tyriſcher Sänger von dem Laufe des Mondes und den Finſterniſſen der Sonne, von dem Fuhrmann und Bär, von dem Urſprunge des Blitzes, Regens und Sturms, von der Entſtehung der Menſchen und Thiere, von den langen Nächten des Winters und den kurzen des Sommers.

Vor Allem reich war die phöniziſche Literatur an Schriften hiſtoriſchen und geographiſchen Inhalts. Den größten Ruf aber genoſſen die phöniziſchen Schriften über Land-

wirthſchaft. Von dem umfangreichen Werke des Feldherrn Mago (Zeitgenoſſe des älteren Cyrus), welches in das Griechiſche und Lateiniſche überſetzt wurde, ſind uns Fragmente bei den griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern erhalten. Man ſieht aus ihnen, wie ſorgfältig, kunſtgerecht, und mit dem den Phöniziern eigenthümlichen Scharfſinn und praktiſchen Geſchick hier alle Zweige der Landwirthſchaft behandelt waren.*)

Drei und zwanzigſter Brief.

Erdkunde und Naturwiſſenſchaft der Griechen.

Kosm. 170—182.

Wollen wir die Entwickelung, welche die Erdkunde bei den Griechen genommen, in ihren Hauptſtationen überblicken, ſo hätten wir zunächſt auf Homer zurückzugehen. Allerdings können wir nicht alle Darſtellungen, welche wir hierüber bei Homer finden, als allgemein verbreitete und anerkannte betrachten. Theilweiſe ſind ſie vielmehr eben nur vom Dichter erdacht. Allein doch immer ſo erdacht, daß ſie ſich der allgemeinen Vorſtellungsweiſe anlegen. Auch haben gerade die Dichtungen Homers ſo entſchieden das Bewußtſein des ganzen Volks durchdrungen, daß auch die in ihnen enthaltene geographiſche Anſchauungsweiſe ohne Zweifel den weitgreifendſten Einfluß ausübte.

Um Ihnen das Wichtigſte aus Homers Erd- und Weltkunde kurz anzuführen, ſo denkt ſich Homer die Erde als eine runde Scheibe. Ueber dieſer Scheibe wölbt ſich das metallene, auf Bergen ruhende Himmelsgewölbe. Die Säulen, welche Himmel und Erde von einander trennen, trug im Weſten Atlas. Auf die Höhe des Himmelsgewölbes können wir aus der An-

*) Movers a. a. O. S. 441 ff.

gabe schließen, daß Hephästos, von dem erzürnten Zeus herabgeschleudert, einen Tag gebrauchte, um bis auf Lemnos niederzufallen.*) Um die ganze Erdscheibe fließen langsam und ruhig die Fluthen des Okeanos. Diesen bezeichnet Homer wiederholt als Fluß, und unterscheidet ihn sehr bestimmt vom Meere. Der Okeanos ist die Urquelle des Meeres und aller Flüsse; seine Wasser mischen sich nie mit anderen, sondern bleiben geschieden davon wie Oel. Ganz im Westen, noch über den Okeanos hinaus, sind die in ewige Finsterniß gehüllten Kimmerier und die Behausungen des Hades. Ueber den letzteren finden wir bei Homer zwei verschiedene Vorstellungen, die sich bisweilen auch mit einander zu vermischen scheinen. Nach der einen nämlich liegt er in der Erde selbst, und unter ihm wölbt sich der schwarze Tartarus so tief, wie oben der Himmel emporsteigt; nach der anderen dagegen liegt er jenseits des Oceans, aber noch auf der Oberfläche. So steigt Odysseus in keinen Schlund herab, sondern schifft nur über die Fluthen des Oceans zu einem niedrigen Ufer und dem Haine der Persephone, und befindet sich dann schon auf dem Grunde und Boden des Hades. Vom östlichen Ocean erhebt sich Helios, steigt am Himmel hinauf, und senkt sich dann wieder im Westen in die Fluthen desselben. Daß Helios während der Nacht um die nördliche Erde herum auf dem Ocean nach Osten zurückschiffe, sagt Homer nirgends. Wahrscheinlich denkt sich Homer, Helios kehre unterhalb der Erde und des Tartarus zum Orte des Aufgangs zurück.

Was nun weiter die geographische Kenntniß der Erde betrifft, so ist diese bei Homer noch eine äußerst beschränkte. Es leuchtet jedoch sogleich ein, daß wir die Grenzen derselben nicht einfach durch die Hinweisung auf eine Landkarte, wie die heutige Wissenschaft sie entwirft, bezeichnen können. Selbst Ithaka und die benachbarten Inseln dachte sich Homer keineswegs so gelegen, wie wir sie jetzt kennen. Diese Unbestimmtheit nimmt zu, je weiter wir uns von Griechenland entfernen.

*) Einige, wie z. B. Völcker, nehmen die Epitheta: ehern, metallartig, welche Homer dem Himmel beilegt, nur im bildlichen Sinne; sie sollen nur das Unwandelbare, Unvergängliche desselben ausdrücken.

Factiſches und Irrthümliches miſcht ſich immer mehr mit einander. Wenige dürftige Notizen, die dem Dichter von fernen Ländern bekannt geworden, werden benutzt, und in die Bilder der Phantaſie eingeflochten; Nichtzuſammengehöriges wird verbunden, oder Naheliegendes aus einander geworfen, auch leere Stellen dichteriſch ausgefüllt. Die Lage der Länder, in welche Homer den Ulyſſes führt, ihre Entfernung von einander, ihre Größe, Geſtalt, alles dies iſt ſo wenig feſt begrenzt, daß es die Beſtimmtheit, welche eine Zeichnung fordert, nur theilweiſe zuläßt. Ein Blick auf die verſchiedenen Karten, welche von der Homeriſchen Erdkunde nach den gründlichſten Forſchungen entworfen ſind, zeigt dies auf das Deutlichſte.

Wie unvollkommen zur Zeit des trojaniſchen Krieges die Schifffahrt der Griechen war, davon geben uns die Dichtungen Homers ſelbſt hinreichende Kunde. In der Odyſſee wird ausführlich geſchildert, wie ein Mann, der nicht unerfahren in dem Gebrauch der Geräthſchaften eines Zimmermannes war, in kurzer Zeit ſich ein Fahrzeug verfertigt. Kunſtreicher jedoch waren die eigentlichen Schiffe, daher auch Schiffbauer als Künſtler geprieſen werden. Die Schiffe hatten Verdecke, vielleicht nur halbe, eine Art Anker, waren mit einem Maſt verſehen, den man ausheben konnte, und wurden durch Segel und Ruder fortbewegt. Als ganz gewöhnliche Schiffe finden wir ſolche genannt, die zwanzig Ruder hatten; die der Phäaken hatten zweiundfunfzig. Die Schiffe zog man, ſobald man zu verweilen die Abſicht hatte, an's Land, was nur die Phäaken nicht gethan zu haben ſcheinen, die auch ein eigenes Schiffswerft beſaßen. Des Tages richteten die griechiſchen Seefahrer ihren Lauf nach der Sonne, des Nachts hilft ihnen der Mond und mehrere Geſtirne. Odyſſeus lenkt das Schiff

die Augen
Auf die Plejaden gewandt, und den ſpät geſenkten Bootes,
Auch die Bärin, die ſonſt der Himmelswagen genannt wird,
Welche ſich dort umdreht, und ſtets den Arion bemerket,
Und allein niemals in Okeanos Bad ſich hinabtaucht.

An Nebeltagen daher oder in trüben Nächten, war man in großer Gefahr verſchlagen zu werden oder irrezufahren. So klagt Odyſſeus:

Freunde, wir wiſſen ja nicht, wo Finſterniß oder wo Licht iſt,
Nicht wo die leuchtende Sonne hinabſinkt unter die Erde,
Noch wo ſie wiederkehrt.

Um ſicher zu gehen, hielt man ſich daher gewöhnlich am Ufer; in die hohe See zu ſtechen, konnte nur die Noth zwingen, und Nachtfahrten wagte man nur ſelten. Nur vor dem Winde verſtand man zu ſegeln, nur bei ruhiger See vertraute man ſich den Wogen an; ſobald Sturm oder Ungewitter drohten, eilte man an's Ufer, und brachte die Schiffe in Sicherheit. Monate lang harrte man im Hafen, einen günſtigen Fahrwind abwartend. Ein Vorgebirge zu umſchiffen, war eine der ſchwierigſten Unternehmungen. Von Troja hinüber nach Griechenland ſchien eine weite Fahrt, und gerade durchs Meer zu ſteuern, ſehr gefährlich. Von Menelaus, der von Aegypten und Lybien zurückgekehrt, ſagt Neſtor:

„Jener iſt neulich zurückgekehrt
Fern von entlegenen Menſchen, woher wohl Keiner die Rückkehr
Hoffen darf, wen einmal hinweggeſchleudert der Sturmwind
Durch ſo großes Gewäſſer, woher ja nicht auch die Vögel
Fliegen können im Jahr: ſo groß iſt jenes und furchtbar."

Nur die Kreter durchfuhren kühn die Salzfluth, und ſchifften, mit gutem Winde, gerade von ihrer Inſel nach Aegypten. Neben den Kretern waren beſonders die Phönizier und Phäaken als kundige Seefahrer geprieſen. Vielleicht iſt, was von den letzteren in Homer erzählt wird, eine dunkle Sage von den Tyrrhenern, deren Name erſt ſpäter den Hellenen bekannt ward.*)

Von Kleinaſien und Griechenland gegen Weſten hin bildet Sicilien und Italien die Grenze, innerhalb welcher Homers Erzählungen wirkliche geographiſche Verhältniſſe mehr oder weniger durchblicken laſſen. Ueber dieſe Grenze hinaus aber beginnt das Reich der Phantaſie. Die Länder, zu welchen Homer den Odyſſeus hier gelangen läßt, ſind voll von den ſeltſamſten Wundern, die Menſchen, denen er begegnet, gehören einem anderen Geſchlecht an. Daß in der dichteriſchen Production dieſer Phantaſien beſonders Erzählungen phöniziſcher

*) S. Ukert, Geographie der Griechen und Römer, Th. 1. S. 17.

Schiffer von Einfluß geweſen ſein mögen, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit entſcheiden, hat aber durchaus nichts Unwahrſcheinliches. Das Factiſche aber herauszufinden, was nun etwa hier noch zu Grunde liegen könnte, iſt ſicherlich ein vergebliches Bemühen, auch ohne weſentliches Intereſſe, eben darum, weil daſſelbe hier nur als Anregung für die poetiſche Erfindung dient. Nach Weſten hin gelangt Odyſſeus bis an das Ende der Erde. Das Bild ſchließt ſich hier ab. Die nördlichen und nordweſtlichen Theile der Erde bleiben vollſtändig im Dunkel liegen. Sie reizen die Phantaſie des Dichters nicht in dem Maße, wie diejenigen, in deren Nähe Helios in den Ocean herabſteigt. Das Homeriſche Zeitalter ſcheint im Nordoſten Europas nur Meer, und keine Länder zu kennen. Das adriatiſche Meer wurde erſt ſpäter den Griechen bekannt. Italien ſelbſt erſcheint als Inſel. Was Homer von den ſüdlichen Küſten des Mittelmeeres kannte, erfahren wir beſonders aus den Irrfahrten des Menelaos, welche im dritten und vierten Geſange der Odyſſee erzählt ſind. Menelaos kommt zu den Phöniziern, Aegyptern, Aethiopen, auch nach Lybien. Von allen dieſen Ländern hat aber Homer nur ſehr vereinzelte Notizen. Von Aegypten wird ein großer Fluß erwähnt, aber Aegyptos genannt. Das hundertthorige Theben, von deſſen Reichthum das Gerücht ganz Griechenland durchdrang, in Oberägypten gelegen, ſcheint Homer ſich am Meere zu denken. Die Inſel Pharus, welche dicht am feſten Lande liegt, wird eine Tagereiſe von Aegypten entfernt geſetzt. Von Phönizien kennt Homer nur Sidon, und nicht gar weit dahinter liegt ihm der Ocean mit den Aethiopen. Die Aethiopen ſind bei Homer ein durchaus mythiſches Volk. Es ſind überhaupt die öſtlichſten und weſtlichſten, durch die Nähe der Sonne verbrannten und geſchwärzten Bewohner der Erde.

Homer erwähnt auch beiläufig des Argonautenzuges. Es iſt die erſte, älteſte Notiz, die wir von dieſem Unternehmen, einem Lieblingsgegenſtande der griechiſchen Dichter, erhalten. Schon Homer nennt das Schiff Argo das „allbeſungene". Man pflegt den Zug der Argonauten ungefähr in das Jahr 1250 zu verlegen. Das Factiſche an dieſer Sage iſt, wie A. v. Humboldt ſich ausdrückt, die Erfüllung eines nationalen

Beſtrebens, den unwirthbaren Pontus zu eröffnen. Feſtſtehend bei den verſchiedenen Bearbeitungen ſcheint der Ort der Abfahrt, Jolkus in Theſſalien, und dann die gefahrvolle Reiſe an den ungaſtlichen Küſten bis Kolchis. Der Weg aber, auf welchem die Argofahrer von Oſten nach den weſtlichen Theilen des Mittelmeeres hingelangen, wird ſehr verſchieden erzählt. Das ſchwarze Meer ſchien den Eintretenden in's Unendliche ſich ausdehnend; man nannte es das Meer ſchlechtweg, den Pontus. Die Fahrt auf ihm war voll von Schreckniſſen und den wunderbarſten Abenteuern. Je mehr man aber die Küſten des Pontus kennen lernte, deſto mehr mußte der Dichter die Wunderländer in die Ferne verlegen. Er mußte bei der ſich erweiternden Erdkunde auf andere, verwickeltere Wege ſinnen, ſollte nicht das Abenteuerliche der Argonautenfahrt verloren gehen. Vorzugsweiſe nach dieſer Seite hin, als ein Zeugniß der fortſchreitenden Kenntniß von der Erde, iſt es von Intereſſe, die verſchiedenen Dichtungen über den Zug der Argonauten weiter zu verfolgen.*)

Unter die Begebenheiten, welche in der Folgezeit den geographiſchen Geſichtskreis der Griechen erweiterten und das Mythiſche in der Anſchauung der Erde immer mehr zurückdrängten, gehört vor Allem die Stiftung der Kolonien und das Aufblühen des Handels, welches ſich unmittelbar hieran anknüpfte. Der Stamm der Hellenen verbreitete ſich gleichmäßig, ſowohl nach der Oſtſeite, als nach der Weſtſeite von Griechenland; doch blieben die Niederlaſſungen der Griechen auf die Ufer des Mittelmeeres und des ſchwarzen Meeres beſchränkt. Ihre Hauptkolonienländer waren hier im Oſten die Küſten von Kleinaſien und Thracien, und in Weſten die Küſten von Unteritalien und Sicilien. Einzelne Pflanzſtädte fanden ſich aber auch an den Ufern der meiſten übrigen Länder zerſtreut. Die Stiftung der griechiſchen Kolonien geſchah theils aus politiſchen Gründen, theils des Handels wegen. Hierdurch beſtimmte ſich auch das Verhältniß der Kolonien zu den Mutterſtädten in verſchiedener Weiſe. Im Allgemeinen aber ſehen wir jene kurz nach ihrer Gründung, wenn ſie auch den nationalen Verkehr feſt-

*) S. Ukert a. a. Th. 2. S. 320 ff.

hielten, doch unabhängig den Mutterstädten gegenübertreten. Für die ganze Entwickelung des griechischen Volkes ist es von der größten Bedeutung, daß es bei seiner geistigen Einheit doch sogleich in dem specifischen Unterschiede seiner Stämme einen Reichthum innerer Anregungen, den Keim eines sich gliedernden Organismus besitzt. In der Stiftung der Kolonien, welche selbst wieder von den verschiedenen Stämmen ausging, breiten sich diese Unterschiede und Lebenselemente des griechischen Geistes nicht blos noch umfassender aus, sondern treten auch mit fremden Völkern und einer fremden Natur in weitere Berührung. Es entsteht dadurch ein Assimilationsproceß, welcher die Tiefe, den ganzen eigenthümlichen Fonds des griechischen Geistes zur vollständigsten Darstellung bringt. Ein Moment in dieser Entwickelung ist denn auch die Erweiterung der Erdkunde. Die Kolonien waren es vorzugsweise, durch welche das Interesse an dieser nicht blos erregt, sondern auch befriedigt wurde. Auch der Verkehr mit Persien und Aegypten, welcher für die Entwickelung der griechischen Erdkunde von so großer Wichtigkeit war, wurde zunächst vorzugsweise durch die Kolonien vermittelt.

Der Krieg mit den Persern ist für die ganze Entwickelung des griechischen Geistes epochemachend. Im Gegensatz zu einem mächtigen, welthistorischen, aber von den Griechen specifisch verschiedenen Volke nimmt sich die griechische Nation zu einem Ganzen zusammen, erprobt ihre Kraft, und kommt zum Selbstbewußtsein ihrer innerlichen, von außen unbesiegbaren Freiheit. Unmittelbar nach den Perserkriegen erreicht der griechische Geist seine höchste Blüthe. Diese Zeit ist es denn auch, in welcher sich das Bedürfniß einer bestimmten, wissenschaftlichen Erkenntniß der Natur zuerst geltend macht. Zu Ende des 5. Jahrhunderts sind vor Allem die Schriften des Herodot das klassische Zeugniß von der Erweiterung der griechischen Erdkunde. Herodot ist um 484 in Halikarnaß in Karien geboren, lebte von seiner frühen Jugend an in Samos, und starb 408 in Thurioi in Unteritalien. Er wählte sich die große geschichtliche Aufgabe, die Behauptung der hellenischen Freiheit im Kampfe mit Persien darzustellen. Den reichen geographischen Stoff hat Herodot größtentheils selbst auf seinen Reisen im

nördlichen Griechenland, in einem beträchtlichen Theile Aſiens, in Aegypten und in dem angrenzenden Afrika geſammelt. Herodot iſt ebenſoſehr Geograph als Hiſtoriker. Wenn er auch ſeinen Hauptzweck nie aus den Augen verliert, ſo läßt er doch keine Gelegenheit vorüber, die Beſchaffenheit eines Landes, die Eigenthümlichkeit, Lebensweiſe, Gebräuche ſeiner Bewohner, ſo weit er nur Kenntniß davon erlangen konnte, zu ſchildern. Die reichſte Ausbeute geben ſeine Schriften für die öſtlichen Länder, in denen er theils ſelbſt auf ſeinen Reiſen weiter vordrang, theils Handelsſtädte berührte, welche, als Vereinigungspunkte von Schifffahrt und Karavanenſtraßen, Nachrichten von entlegenen Ländern leicht erlangen ließen. Ueber den Weſten ſind Herodots Angaben im Ganzen dürftig. „Ueber die äußerſten Gegenden Europas gegen Abend — ſagt er ſelbſt — kann ich keine zuverläſſigen Nachrichten geben.“ In Bezug auf die Vorſtellung, welche ſich Herodot vom Ganzen der Erde macht, wäre beſonders zu erwähnen, daß er dieſelbe ebenfalls noch als Fläche denkt, allein „nicht ſo abgedreht, wie auf der Drehbank.“ „Ich muß lachen,“ ſagt er, „wenn ich ſehe, wie ſo Viele den Umkreis der Erde völlig ohne Sinn und Verſtand gezeichnet haben. Da laſſen ſie den Okeanos rings um die Erde ſtrömen, die gerundet iſt, wie auf einer Drehbank, und machen Europa und Aſien gleich. Und ich kenne doch gar keinen Okeanos; Homer oder ein anderer älterer Dichter hat ihn erdacht.“*) Der Ocean iſt für Herodot nicht mehr ein Fluß, ſondern das Weltmeer, welches aber ebenfalls die ganze Erde umgiebt.

So unbefangen und aufmerkſam auch Herodot auf ſeinen Reiſen die Länder und Menſchen beobachtet, ſo vorſichtig er auch verfährt, um überall die ſicherſten Nachrichten einzuziehen, ſo wird er doch durch keine feſt gegründeten Reſultate über die allgemeine Natur des Menſchen und der Erde in ſeinem kritiſchen Verhalten unterſtützt. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß er von ſo manchen Ländern und Völkern noch ſehr fabelhafte Dinge erzählt. Zum Theil führt er dieſe ſelbſt als

*) Herod. 4, 36. 2, 23.

Sage ein. Er ſetzt auch wohl hinzu, daß er ihr keinen Glauben ſchenken könne. Allein wie ſollte er das Neue, Unerhörte, Wunderbare mit Entſchiedenheit verwerfen können, da er ihm ohne ſichere Kenntniß allgemeiner Geſetze empiriſch gegenübertritt? Er nimmt es daher als Material auf, erzählt es einfach und unbefangen, ohne darüber voreilig abzuurtheilen. Er iſt von der Zweifelſucht ebenſo weit entfernt als von der Wunderſucht. Außer Herodot iſt es um dieſe Zeit beſonders der berühmte Arzt Hippokrates (geb. um 460.), deſſen Reiſen und Beobachtungen die wiſſenſchaftliche Geſtaltung der Erdkunde weiter entwickelten. Mit treffenden Zügen ſchildert er beſonders die Völker am ſchwarzen Meer, und die ſkythiſchen Stämme. Vorzüglich reich ſind aber ſeine Schriften an Bemerkungen für phyſiſche Geographie. Sie zeigen, wie ſorgfältig Hippokrates den Einfluß des Klimas auf den Körper und Geiſt des Menſchen beobachtete. Dagegen iſt ſchon im Alterthum als Fabler verrufen der jüngere Zeitgenoſſe Herodots, Kteſias aus Knidos. Er lebte lange als Arzt bei dem Perſerkönige, und ſchrieb eine Geſchichte Perſiens und Indiens, von der uns jedoch nur Fragmente erhalten ſind. Schon früher habe ich erwähnt, daß gerade die Schriften des Kteſias dem Wunderglauben des Mittelalters vielfach zu Hülfe kamen. Beſonders vom Oſten berichtet Kteſias Wunder über Wunder. So erzählt er von Greifen, welche das Gold bewachen; es ſind vierfüßige Vögel, ſo groß wie die Wölfe; ſie haben Schnäbel und Klauen wie Löwen, Federn am ganzen Körper, ſind ſchwarz, nur die Bruſt iſt roth. In Indien wohnen Menſchen mit Hundeköpfen, die nicht ſprechen, ſondern bellen; ſie haben Zähne und Nägel größer als die Hunde. Andere ſind gleich bei der Geburt grau und bringen Zähne mit auf die Welt; ihre Ohren hängen bis auf den halben Arm herab, und bedecken den Rücken. Mitten in Indien leben die Pygmäen, von denen die längſten zwei Ellen hoch ſind. Sie haben langes Haar und einen ungeheuren Bart, der ihnen, nebſt den Haaren, ſtatt der Kleider dient.

Die Kenntniß der Länder und Völker der Erde iſt noch keine Anſchauung vom Kosmos, noch keine Einſicht in die Einheit und den inneren Zuſammenhang der Erſcheinungen der

Natur. Eine ſolche finden wir bei den Griechen nicht in der Geſtalt einer empiriſchen Naturwiſſenſchaft, ſondern nur in der Philoſophie. Natürlich kann es hier nicht meine Aufgabe ſein, Ihnen die verſchiedenen Formen der griechiſchen Naturphiloſophie weitläufig zu entwickeln. Ich habe nur den allgemeinen Charakter derſelben hervorzuheben, und auf die wichtigſten, einflußreichſten Geſtaltungen hinzuweiſen.*)

Die griechiſche Philoſophie iſt in ihrer erſten Periode, welche man gewöhnlich bis zu dem Auftreten der Sophiſten oder auch bis Sokrates hin rechnet, überwiegend Naturphiloſophie. Die Natur iſt ihr erſtes, iſt weſentliches Object, auf deſſen Erkenntniß ſie ſich richtet. Dagegen treten die logiſchen und metaphyſiſchen, eben ſo ſehr aber auch die ethiſchen Fragen, entſchieden in den Hintergrund. Was iſt in der Vielheit der Erſcheinungen das Allgemeine, Identiſche, was das Beharrende, Ewige in dem ununterbrochenen Wechſel der verſchiedenen Geſtalten der Natur? Aus welchem urſprünglichen Stoffe, aus welcher allgemeinen Subſtanz ſind dieſe verſchiedenen Formen hervorgegangen, und durch welche trennenden, belebenden Mächte hat ſich das Eine in dieſe bunte Welt der Erſcheinung auseinander gelegt? Oder iſt es überhaupt nicht ein allgemeiner Stoff, welcher den natürlichen Dingen zu Grunde liegt? Sind nicht vielmehr ſogleich die Principien verſchiedene, urſprünglich getrennte und entgegengeſetzte? — Dies ſind die Fragen, welche die griechiſche Philoſophie zuerſt aufwirft. Um aber die Löſung, welche ſie von dieſen Fragen giebt, richtig zu würdigen, müſſen wir zunächſt bedenken, daß die griechiſche Philoſophie dieſelbe unternahm ohne empiriſche Vorbereitung. Wir haben zu dieſer Zeit noch keine irgendwie geregelte vollſtändige Beobachtung der Natur, keine empiriſche Naturwiſſenſchaft, die auf dem Wege der Induction eine Kenntniß der allgemeinen Geſetze gewonnen hätte. Nur die nächſt liegenden Erfahrungen, in durchaus aphoriſtiſcher Geſtalt, ſind es, durch welche angeregt das Denken ſo-

*) Als populäre Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie iſt vor Allem zu empfehlen: Geſchichte der Philoſophie im Umriß von A. Schwegler. Stuttg. 1848.

gleich das Ganze der Natur zu durchschauen unternimmt. Hierzu kommt nun aber zweitens, daß diese griechische Naturphilosophie der Anfang, der erste Schritt der philosophischen Entwickelung überhaupt ist. Das Denken ist noch ohne Erfahrung, ohne Uebung. Es ist im Kampfe mit den religiosen Anschauungen, mit der ganzen Welt der nach allen Seiten ausgebildeten und entwickelten griechischen Vorstellung, aus welcher es sich herauszuarbeiten, von der es sich loszulösen versucht. Daß diese ersten Versuche des denkenden Geistes dürftig, unentwickelt sind, daß sie nicht im Entferntesten ausreichen, die wirkliche Natur in dem Reichthum ihrer Gestaltungen zu umfassen — wie sollten wir uns darüber wundern? Gerade in der Dürftigkeit dieser ersten griechischen Philosophie liegt auch eine Schwierigkeit, sich in sie hinein zu versetzen. Wir mit unserer Kenntniß der besonderen Naturerscheinungen und den uns geläufigen allgemeinen Reflexionen, gehen natürlich sogleich zu bestimmteren, concreteren Fragen fort, zu Fragen, an welche die griechische Philosophie, so nahe sie zu liegen scheinen, doch noch gar nicht gedacht hat. Damit sind wir immer schon aus derselben heraus; wir bringen uns ihre Einseitigkeit, aber nicht ihren eigenthümlichen Werth, ihre vernünftige Tendenz zum Bewußtsein. Unter den philosophischen Systemen vor Sokrates ist es besonders das Pythagoräische, an welches die spätere Naturphilosophie in verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung wiederholt sich anschloß. Nach den Pythagoräern sind die Zahlen und Zahlenverhältnisse das wahren Wesen aller Dinge. Dieser Grundgedanke führte schon die Pythagoräer zur Anschauung der Welt als eines harmonischen, durch Zahlenverhältnisse beherrschten Ganzen. Der Fixsternhimmel und die Planeten, zu welchen auch Sonne und Mond gerechnet wurden, dazu die Gegenerde (welche die Pythagoräer annahmen, um die Zahl 10, welche als die vollkommenste galt, heraus zu bekommen) bewegen sich nach der Anschauung der Pythagoräer um ein Centralfeuer, welches sie die Wache des Zeus nannten. Alle diese 10 Sphären tönen in ihrer Bewegung, und indem ihre Entfernungen vom Centrum und ihre Geschwindigkeiten nach harmonischen Verhältnissen geordnet sind, bringen sie die Sphärenmusik her-

vor, die wir nur darum nicht hören, weil wir uns immer mitten in ihr befinden.

Mit dem Auftreten der Sophiſten nahm die griechiſche Philoſophie eine ſpecifiſch andere Wendung. Hatte ſie bisher ſich unbefangen in die Betrachtung der Natur vertieft, ſo wurde nun das menſchliche Subject, ſeine Freiheit, ſein Handeln und der Zweck ſeines Handelns der Hauptgegenſtand des philoſophiſchen Intereſſes. Von Sokrates beſonders iſt es bekannt, daß er den naturphiloſophiſchen Unterſuchungen einen ſehr geringen Werth beilegte. Die Philoſophie ſollte vor Allem das Weſen des Guten und Schönen in Betracht ziehen, ſollte die Tugend erkennen und hervorzurufen ſuchen. Erſt in Plato und Ariſtoteles ſehen wir die Philoſophie ſich wieder zur Phyſik hinwenden, aber allerdings nicht in der früheren vorſokratiſchen Weiſe. Der Menſch wird nicht wieder über die Natur vergeſſen, vielmehr bleibt er als der allgemeine Zweck der Natur auch der wichtigſte Gegenſtand der philoſophiſchen Erkenntniß.

In der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie nimmt ſich die Wiſſenſchaft des griechiſchen Geiſtes zu ihrer höchſten Vollendung zuſammen; ſie ſind der denkende, ſich ſelbſt erfaſſende Geiſt der antiken Welt. Darin liegt der Grund des ungeheueren Einfluſſes, welchen Plato und Ariſtoteles auf die ganze ſpätere Entwickelung nicht blos der Wiſſenſchaft, ſondern der ganzen geiſtigen Bildung überhaupt gehabt haben. An Plato und Ariſtoteles hat das Denken wiederholt ſich angelehnt, hat immer von Neuem wieder von ihnen gelernt, immer reichere Schätze in ihnen entdeckt. Ich will es daher verſuchen, Ihnen die Naturanſchauung des Plato und Ariſtoteles nach ihren Hauptmomenten vorzuführen.

Von den Platoniſchen Dialogen iſt es nur ein einziger, welcher auf die Erkenntniß der Natur ſpecieller eingeht, nämlich der Timäus. Wir irren nicht, wenn wir ſchon hieraus vermuthen, daß Plato der Naturphiloſophie ein geringeres Intereſſe zuwandte, als den übrigen Theilen der Philoſophie. Die Natur iſt nach Plato nur annäherungsweiſe, nicht mit völliger Klarheit und in ſtrenger wiſſenſchaftlicher Form zu erkennen. Hiervon liegt aber der Grund nicht etwa in der menſchlichen

Schwäche, ſondern in der Unvollkommenheit der Natur ſelbſt. Die Natur iſt keine ſchlechthin adäquate Darſtellung der Ideen. Sie hat vielmehr die Seite der äußerlichen, immer wechſelnden, entſtehenden und vergehenden Vielheit an ſich, welche ſich dem feſten Maße, der vernünftigen Ordnung, und eben darum auch dem beſtimmten, vollendeten Wiſſen, theilweiſe entzieht. Das eigentlich Wirkliche ſind für Plato nur die Ideen. Sie ſind das Gemeinſame im Mannichfaltigen, das Allgemeine im Einzelnen, das Eine im Vielen, das Feſte, Beharrende in dem Wechſel. Ueberall iſt nach Plato eine Idee anzunehmen, wo ein Vieles mit demſelben Nennwort, mit einem gemeinſamen Namen bezeichnet wird. Alle Ideen aber faßt Plato zuſammen in der Idee des Guten und der Gottheit. Eben zu dieſer Region wendet ſich das Denken vor Allem hin; ſie iſt der weſentliche Gegenſtand der Philoſophie, und zugleich das eigentlich Wißbare. Es entſtehen für Plato gerade daraus ſehr weſentliche Schwierigkeiten, daß er durch das Reich der Ideen alle wahre Wißlichkeit umfaßt ſein läßt, denn es ſcheint ſchlechthin unmöglich, aus dieſer intellectuellen Welt der ewigen Gedanken, welche vollkommen ihrer ſelbſt genug iſt, das Endliche, Sichtbare, Vergängliche herzuleiten. Auf Plato's Standpunkte ſind dieſe Schwierigkeiten unauflöslich. Es ſtellt ſich für ihn immer ein zweites Princip, die Materie, neben die Ideen, und wenn er dieſe auch unmöglich als ein Selbſtändiges, Urſprüngliches gelten laſſen kann, ſo hilft ihm dieſe Verſicherung doch nicht über den Widerſpruch hinaus, einmal die Ideen allein als das Princip aller Wirklichkeit zu betrachten, und dann doch nicht im Stande zu ſein, die Erſcheinung nach allen ihren Seiten aus ihnen herleiten zu können. Viele Dunkelheiten im Timäus entſtehen gerade aus dieſem Widerſpruch in der Platoniſchen Anſchauungsweiſe. Auch bewegt ſich Plato in keinem Geſpräch ſo viel in Bildern und Mythen als eben im Timäus. Er nimmt zu dieſen ſeine Zuflucht vor Allem dann, wenn der Gedanke nicht ausreicht, wenn ihm unauflösliche Schwierigkeiten entſtehen, wenn das Unbeſtimmte, Unklare, Räthſelhafte, was in den Bildern enthalten, auch ſeinen Gedanken anhaftet. Zum Theil bemerkt es Plato ausdrücklich, daß er in Mythen reden wolle, weil das

bildloſe Begreifen zu ſchwierig ſei. Aber er ſelbſt giebt keine Erklärung des Mythus, und es iſt nicht möglich zu beſtimmen, wo nach ſeiner eigenen Anſicht das Mythiſche anfängt und wo es aufhört.

Das Gute, die Gottheit kann unmöglich neidiſch ſein; — dies iſt der allgemeine Gedanke, durch welchen Plato die ſichtbare, materielle Welt dem ewigen Reiche der Ideen unterordnet. Das neidloſe Gute theilt ſich mit; es behält ſeine Vollkommenheit, ſeine Vernunft, ſein Leben nicht für ſich, ſondern trägt dies ſein inneres Weſen auch auf das Endliche und Vergängliche über. Damit verſchwindet aus dieſem das Verworrene, Maßloſe, der bloße regelloſe, unbegrenzte Wechſel. Es wird zu einer geordneten, geſetzlich beſtimmten, harmoniſchen Welt, welche durch ein allgemeines Princip, durch die Seele, belebt ein in ſich gegliedertes, alle ſichtbaren Erſcheinungen umfaſſendes Ganze iſt. Plato nennt daher die Welt ein vollkommenes Thier. Der Idee des Lebendigen ähnlich gemacht, ſo weit überhaupt das Gewordene dem Ewigen gleich ſein kann, in ſeinem Leibe die Geſammtheit des Materiellen umfaſſend, durch ſeine Seele eigenen endloſen Lebens und göttlicher Vernunft theilhaftig, nimmer alternd noch vergehend, iſt der Kosmos das beſte Geſchaffene, das vollkommene Abbild des ewigen und unſichtbaren Gottes, und ſelbſt ein ſeliger Gott, einzig in ſeiner Art, ſich ſelbſt genügend und keines Anderen bedürftig.

In der näheren Durchführung dieſer Weltanſchauung hält Plato überwiegend den teleologiſchen Geſichtspunkt feſt. Die Idee des Guten, Vollkommenen, Harmoniſchen iſt es, welche in der Welt jede beſtimmte Ordnung, jedes vernünftige Verhältniß der einzelnen Geſtalten und Glieder zu einander hervorbringt. Welche weitere phyſiſche Bedingungen dazu gehören, iſt für Plato von untergeordnetem Intereſſe. Die Zweckurſachen ſind ihm die eigentlichen, wahrhaften. Sie allein können auch mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit erkannt werden, während die Darſtellung der natürlichen Mittelurſachen ſich mit der bloßen Wahrſcheinlichkeit begnügen muß, daher auch mehr die Sache einer geiſtreichen Unterhaltung als einer ernſten philoſophiſchen Unterſuchung iſt. Nach Plato bildet das mathe-

matiſche Wiſſen überhaupt das Mittlere zwiſchen der philoſophiſchen Erkenntniß und der ſinnlichen Erfahrung. Aehnlich ſind es auch vor Allem die mathematiſchen Formen, durch welche die ſinnliche Erſcheinung von den Ideen überwunden und durchdrungen wird. Eben durch ihre Gegenwart in der Natur entſteht eine conſtante Ordnung, ein feſtes, in allem Wechſel ſich gleichbleibendes Maß. Plato nimmt hiermit die Principien der pythagoräiſchen Philoſophie in ſeine Anſchauungsweiſe auf, wie er denn auch im Einzelnen ſich vielfach den Pythagoräern, beſonders dem Philolaos, anſchließt. Plato in das Detail ſeiner Unterſuchungen zu folgen, wäre für uns ohne weiteres Intereſſe. Ich hebe nur die allgemeine Gliederung hervor, welche Plato dem Kosmos giebt. Indem die Welt das Abbild der Idee des Guten iſt, ſo kann ſie auch wie dieſe nur Eine ſein. Plato giebt dieſer Einen Welt die Geſtalt der Kugel, weil dieſe als vollkommenſte alle andere Formen in ſich begreift. Organe der Bewegung oder der Empfindung oder auch der Nahrung bedarf dieſe Alles in ſich faſſende, ſich ſelbſt genügende Welt nicht; von allen möglichen Bewegungen kommt ihr auch nur die eine vollkommenſte zu, nämlich die ſtets ſich ſelbſt gleiche, auf ſich ſelber beruhende, und in ſich abgeſchloſſene, d. h. die kreisförmige. Indem ferner in dem Kosmos der Gegenſatz des ewig Seienden und des Werdenden aufgelöſt iſt, ſo hat die Welt auch in ihrer beſonderen Geſtaltung eben jenen Gegenſatz, aber zugleich auch deſſen Vermittelung in ſich. Sie umfaßt ſomit drei unterſchiedene Regionen. In der einen vollkommenſten wird das Werdende und Wechſelnde vollſtändig von dem Unveränderlichen beherrſcht; ihr entgegen ſteht die Region, in welcher der Wechſel das Herrſchende iſt; zwiſchen dieſen beiden in der Mitte liegt die Region, in welcher Beharrlichkeit und Wechſel einander das Gleichgewicht halten. Der Anſchauung zeigen ſich dieſe drei Regionen als der in ſich unveränderliche Fixſternhimmel, als das dem Wechſel unterliegende Reich der irdiſchen Weſen, und als die zwiſchen dieſen beiden in der Mitte befindliche, dem Unveränderlichen und Wechſelnden gleich ſehr beſtimmte Planetenſphäre. Allerdings iſt in allen dieſen Gebieten des Kosmos das Ewige mit dem Veränderlichen und Körperlichen verbunden. Allein da in den bei-

den höheren Sphären das Werdende theils vollſtändig überwunden, theils gebändigt iſt von der Macht des Ewigen, ſo ſind die Weſen dieſer Sphäre keine ſterblichen mehr, es ſind, wenn nicht die ewige Gottheit ſelbſt, doch göttliche, unſterbliche Weſen — gewordene Götter. Die Erde ruht im Mittelpunkte der Welt. Um ſie bewegt ſich die Sphäre der Fixſterne wie der Planeten. Die letztere trennt ſich wieder in ſieben beſondere Sphären, in welchen zunächſt der Erde ſich der Mond und die Sterne bewegen; ihnen folgen die Venus und der Mercur, welche mit gleicher Geſchwindigkeit als die Sonne, aber dieſer entgegengeſetzt ſich bewegen; zuletzt Mars, Jupiter und Saturn. Die Erde bezeichnet Plato als Wächter von Tag und Nacht, weil nur, indem ſie ruht, dieſer Wechſel aus der täglichen Umdrehung der Welt ſich ableiten zu laſſen ſchien. Zum Maße für die Zeit, dem Abbilde des Ewigen, dienen die Planeten, vor Allem die alle Sphären durchleuchtende Sonne. Durch den Umlauf der Sonne wird das Jahr, durch den Umlauf des Mondes der Monat gemeſſen; die vollendete Zahl wird aber erſt durch das große oder vollendete Jahr erfüllt, wenn alle acht Umkreiſungen, der ſieben Planeten nämlich und der Fixſternſphäre, zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren. In der Sphäre der endlichen Weſen, in welcher Seele und Leib nicht unauflöslich verbunden, beide vielmehr von einander trennbar ſind, iſt der Menſch das höchſte Abbild des Göttlichen. In ihm wiederholt ſich die Gliederung des Kosmos, indem die menſchliche Seele durch die Kraft des Erkennens über die irdiſche Natur hinaus das Ewige und Göttliche anſchaut, durch die ſinnliche Begierde in das Gebiet des Irdiſchen verſenkt iſt, durch eine dritte weſentliche Thätigkeit aber, durch den Muth, Göttliches und Irdiſches mit einander verbindet.

Die ſcharfe Polemik, welche Ariſtoteles gegen Plato führt, iſt oft Veranlaſſung geweſen, die weſentliche Tendenz, die ganze Stellung der Ariſtoteliſchen Philoſophie in der Entwickelung des Wiſſens zu verkennen. Man hat den Ariſtoteles dem Plato gegenüber als Realiſten, auch Materialiſten, ja als einen alle Speculation verachtenden Empiriker betrachtet. Allerdings hat Ariſtoteles, durch die Principien ſeiner Philoſophie ſelbſt, ein ganz anderes Verhältniß zur Empirie als

Plato. Die Erfahrung ist nach ihm ein durchaus wesentliches Moment in dem Erkenntnißact. Allein Aristoteles ist weit davon entfernt, die Begriffe und das Wesen der Wirklichkeit nur aus der Erfahrung abstrahiren zu wollen, ohne durch weitere speculative Untersuchungen die empirische Reflexion zu unterstützen und zu suppliren. Er ist, wenn man nicht unter Idee eine blos subjective Abstraction verstehen will, ebenso sehr Idealist als Plato, obwohl er die Idee anders bestimmt als dieser. Das Allgemeine, die Form, welche das materielle Sein durchdringt und beherrscht, gilt ihm als das wahrhaft Wirkliche. Und somit sucht er denn auch die ganze sinnliche, körperliche Welt bis ins Einzelne hin sich empirisch anzueignen, um überall das Wesen, den Begriff in ihr zu erkennen. Gerade diese Verbindung des weitesten empirischen Wissens mit dem speculativen, das Allgemeine erfassenden Denken ist das Bewunderungswürdige im Aristoteles. Innerhalb der antiken Welt ist Keiner, der hierin mit ihm zu vergleichen wäre.

Die Ideen Plato's sind nach Aristoteles durchaus unzureichend, die Welt der Erscheinungen zu erkennen, weil sie, ursprünglich von dieser getrennt, als besondere, für sich bestehende Substanzen gedacht werden. Sie haben keine innere, wesentliche Beziehung zur Materie, schließen die Bewegung und den Wechsel nur von sich aus. Sie sind daher nicht wirklich umfassende, herrschende, ordnende Principien. Daß die materielle Welt an ihnen Theil haben solle, ist etwas durchaus Räthselhaftes, Unbegreifliches, eine poetische Anschauung, aber keine klare bestimmte Erkenntniß. Die Grundbegriffe, welche Aristoteles aufstellt, haben daher vor Allem eben die Tendenz, das Ideelle, Allgemeine, Immaterielle mitten in die Bewegung der körperlichen Dinge hineinzuversetzen, in eine innere, nothwendige, unabtrennbare Verbindung zu diesen zu stellen. Die Ausdrücke, welche Aristoteles für diese Grundbegriffe wählt, haben in der wissenschaftlichen Sprache eine unendliche Wichtigkeit gewonnen. Es sind vor Allem: Stoff oder Materie und Form, dann Dynamis und Energie. Die Materie ist für sich unbestimmt, formlos, aber sie hat zugleich die Möglichkeit, die Anlage der Form in sich. Was aber diese Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt, das ist eben die thätige energische Form,

welche, indem sie den Stoff durchdringt, sich selbst als Zweck durchführt. Form und Materie gehören also wesentlich zusammen. Wirklich ist die Form nur in dem Acte des Formirens; dieser aber ist ein Kampf mit dem Stoffe, welcher seinerseits erst dadurch, daß er bekämpft, formirt wird, zu dem wird, was er seinem Wesen nach sein soll. Dieser Uebergang aus der möglichen Form in die wirkliche ist nach Aristoteles der allgemeine Begriff der Bewegung, so daß also diese sogleich ein wesentliches Moment in allem wahrhaft Wirklichen ausmacht. Keine Gestalt der Wirklichkeit ist ohne Bewegung, ohne inneren Proceß, ohne Leben, weil überall die unendliche Energie der Form sich geltend macht.

Der Erkenntniß der Natur sind die meisten der Aristotelischen Schriften gewidmet. Die wichtigsten sind die Physik und die Schrift vom Himmel. Vor Allem in der letzteren lernen wir die Anschauung des Aristoteles vom gesammten Universum kennen. Schon in seiner Metaphysik sucht Aristoteles zu beweisen, daß, um die Bewegung zu begreifen, eine erste bewegende Ursache angenommen werden müsse, die nicht wieder durch ein Anderes bewegt werde. Ohne diese Annahme kämen wir auf einen unendlichen Regreß der bewegenden Ursachen, aus dem nie eine wirkliche Bewegung hervorgehen könnte, weil er nie zu einer wirklichen ersten Ursache führte. Diese erste bewegende Ursache ist Gott. Er ist die reine Form ohne Materie, die reine Thätigkeit ohne Leiden, der absolute Zweck, das absolute Denken, welches sich selbst denkt. Von ihm also geht zuletzt alle Bewegung der Welt aus. Die vollkommenste, weil die unaufhörliche, in sich selbst abgeschlossene und gleichmäßige Bewegung, ist die Kreisbewegung. Die Welt als Ganzes ist somit durch die Kreisbewegung bedingt; sie hat nothwendig die Gestalt der Kugel. In diesem kugelförmigen Universum ist aber aus dem Grunde, weil die in sich zurückkehrende Bewegung besser ist als jede andere, diejenige Sphäre die bessere, welche der vollkommenen Kreisbewegung theilhaftig, folglich in der Peripherie befindlich ist, die schlechtere diejenige, welche um den Mittelpunkt der Weltkugel sich herumlagert. Jenes ist der Himmel, dieses die Erdkugel, zwischen beiden die Planetensphäre. Der Himmel, als der Ort der Kreisbewegung und

der Schauplatz einer unvergänglichen Ordnung, liegt der erſten bewegenden Urſache am nächſten und ſteht unter ihrer unmittelbaren Einwirkung; in ihm haben die Alten das Göttliche geſucht, von einer richtigen Ueberlieferung verſchwundener Urweisheit geleitet. Seine Theile, die Geſtirne, ſind leidenloſe, nicht alternde und ewige Weſen, welche das beſte Ziel erreicht haben, ewig in müheloſer Thätigkeit begriffen, und wenn auch nicht klar erkennbar, doch jedenfalls viel göttlicher als der Menſch. Eine niedere Sphäre gegen die Sphäre der Fixſterne bildet die Sphäre der Planeten, denen Ariſtoteles außer den fünf den Alten bekannten Planeten noch Sonne und Mond zuzählt. Sie ſteht dem Vollkommenen weniger nahe. An die Stelle der Einen, viele Himmelskörper tragenden Sphäre, tritt hier eine Mehrheit übereinander liegender Sphären, von denen aber jede nur Einen Stern enthält. Die Bewegung dieſer Sphären geht nicht von der Rechten zur Linken, ſondern von der Linken zur Rechten; auch iſt ſie nicht mehr die reine Kreisbewegung, ſondern wird durch die von der oberen Planetenſphäre auf die unteren ausgehende Wirkung geſtört; eben daher entſteht die Schiefe der Planetenbahnen und die Ungleichheit der Bewegung, mit der die Planeten ihre Bahnen durchlaufen. In der Mitte der Welt ſteht endlich die Erdkugel, am weiteſten ab vom erſten Beweger, und daher nur im geringſten Maße des Göttlichen theilhaftig. So ſind denn drei Arten von Weſen, welche zugleich drei Stufen der Vollkommenheit darſtellen, nothwendig zur Erklärung der Natur; ein immaterielles Weſen, welches, ſelbſt unbewegt, bewegt, nämlich Gott; zweitens ein Weſen, das bewegt wird und bewegt, zwar nicht ohne Materie, aber ewig und unvergänglich und im Kreiſe beſtändig gleichartig bewegt, die überirdiſche Region des Himmels; endlich in der unterſten Reihe das vergängliche Weſen dieſer Erde, dem nur die leidende Rolle des Bewegtwerdens zukommt. — Die Natur im engeren Sinne, der Schauplatz des elementariſchen Wirkens, ſtellt uns eine Stufenreihe des Elementariſchen zu den Pflanzen, und der Pflanzenwelt zur Thierwelt dar. Die unterſte Stufe nehmen die lebloſen Naturkörper ein, reine Producte der ſich vermiſchenden Elemente. Ihre Energie beſteht nur darin, daß ſie nach einem naturgemäßen Ort im Univer-

ſum ſtreben, und in demſelben, ſofern ſie ihn ungehindert erreichen, ausruhen. Indem nämlich in der Sphäre unter dem Himmel die Bewegungen nach unten und oben die urſprünglichſten ſind, ſo muß es auch zwei Körper geben, von denen der eine naturgemäß nach oben, d. h. gegen den Umkreis der Welt ſich bewegt, der andere nach unten, d. h. gegen die Mitte — jener das Feuer, dieſer die Erde. Ebenſo muß es denn auch ein Mittleres zwiſchen Beiden geben, und zwar ein doppeltes, ein ſolches, das der Erde an Schwere, und ein ſolches, das dem Feuer an Leichtigkeit zunächſt ſteht — Waſſer und Luft. (Zu dieſen vier Elementen kommt für die himmliſche Region noch das fünfte, der Aether. Er iſt das Element, dem die vollkommenſte, nämlich die kreisförmige Bewegung, die urſprüngliche iſt.) Den lebendigen Körpern im eigentlichen Sinne wohnt die Bewegung, in welcher ſie zur Wirklichkeit gelangen, als organiſirendes Princip inne, und dieſes wirkt auch nach vollendeter Organiſation als erhaltende Thätigkeit in ihnen fort. Dieſes organiſirende Princip iſt die Seele. Bei den Pflanzen iſt die Seele nur als erhaltende und ernährende Kraft wirkſam: die Pflanze hat kein anderes Werk oder Geſchäft als dies, ſich zu ernähren und ihre Art fortzupflanzen; bei den Thieren, unter denen ſelbſt wieder eine Stufenleiter ſtattfindet nach der Art ihrer Fortpflanzung, ſtellt ſich die Seele dar als empfindende: die Thiere haben Sinne und ſind der örtlichen Bewegung fähig; die menſchliche Seele endlich iſt ernährend, empfindend und erkennend. Der Menſch, und zwar der männliche Menſch, iſt für Ariſtoteles der Zweck, zu welchem die ganze irdiſche Natur hinſtrebt. Alles Uebrige unter dem Monde iſt gleichſam nur ein verfehlter Verſuch der Natur, den männlichen Menſchen hervorzubringen, ein Ueberſchüſſiges, das aus dem Unvermögen der Natur, die Materie überall zu bewältigen und zur Form zu geſtalten, entſteht. Alles, was den allgemeinen Zweck der Natur nicht erreicht, muß als Unvollkommenes angeſehen werden und iſt eigentlich eine Ausnahme oder Mißgeburt. So erſcheint es dem Ariſtoteles als Mißgeburt, wenn das Kind dem Vater nicht gleicht, und die Geburt eines weiblichen Kindes iſt immer nur ein geringerer Grad der Mißgeburt, welcher daher ſtammt, daß der er-

zeugende Mann als das formende Princip nicht Kraft genug besaß. Ueberhaupt sieht Aristoteles das Weibliche als ein Verstümmeltes an, im Vergleich mit dem Männlichen, und im höheren Grade findet er die übrigen Thiere außer dem Menschen zwergartig. Würde die Natur mit vollem Bewußtseln wirken, so wären alle diese unvollkommenen Naturbildungen, diese Mißgriffe unerklärlich, aber sie ist eine nicht nach klarer Einsicht, nicht nach vernünftiger Ueberlegung ihr Werk vollbringende, sondern nur nach unbewußten Trieben wirksame Künstlerin.*)

Sie sehen nach dieser Darstellung ohne Weiteres, daß die Weltanschauung des Aristoteles, so sehr er auch die Natur ganz anders angreift als sein Lehrer, doch mit der Platonischen in ihren wesentlichen Elementen auf das Nächste verwandt ist. Obwohl Aristoteles vor Allem sich opponirt gegen die Trennung der Ideen von der sinnlichen Welt, so kommt er doch zu der Annahme eines ersten Bewegers, welcher ohne allen materiellen, sinnlichen Stoff nur die reine unendliche Thätigkeit, das reine Denken seiner selbst ist. Andererseits bleibt aber auch Plato nicht bei jener Trennung stehen. Er ist zu tief von der antiken Anschauung durchdrungen, als daß er die Natur als vom Göttlichen verlassen denken könnte. Die Natur wird ihm zum Abbilde des Göttlichen, ja er bezeichnet sie selbst als den lebendigen, seligen Gott. Beiden, dem Aristoteles wie dem Plato, steht die Erde in der Mitte der Welt, obwohl vom Plato erzählt wird, daß er selbst irre geworden sei an der Ehre, welche er hiermit der Erde anthue. Charakteristisch aber ferner ist es, daß den Gestirnen überhaupt die höchste Göttlichkeit zuerkannt wird, eine Göttlichkeit, die weit über die menschliche hinausreicht. Auch hierin zeigt die philosophische Weltanschauung sich verwickelt in den religiösen Glauben des Volks, wie denn Plato und Aristoteles an diesem Punkte sich ausdrücklich mit der religiösen Vorstellung in Beziehung setzen. Ebenso war es aber auch schon durch die ganze antike Weltanschauung vorbereitet, daß innerhalb der Region des vergänglichen Seins nur der Mensch der Zweck sein kann, zu welchem die ganze Natur hinstrebt. Auch erscheint eben dies

*) Schwegler a. a. O. S. 70.

Bewußtsein der Philosophie, wenn wir es weiter in die Sphäre des Geistigen verfolgen, in einer Weise in die wesentliche Beschränktheit des griechischen Geistes eingetaucht, wie wir es von einer so hohen philosophischen Bildung kaum erwarten sollten. Auch für die Philosophie ist im Grunde der Grieche der wahre, vollendete, der göttliche Mensch; in ihm erreicht die Natur ihren Zweck; er ist der Kern, das Centrum der Welt. Die Griechen stehen nach Aristoteles so hoch über den Barbaren, wie die Götter über den Menschen, oder die Menschen über den Thieren; sie sind die ursprünglich zur geistigen Thätigkeit Bestimmten und Fähigen, während die Barbaren nur für körperliche Verrichtungen geeignet sind; die Barbaren sind daher auch die geborenen Sklaven der Griechen.

Vier und zwanzigster Brief.

Die Naturwissenschaft zur Zeit der Ptolemäer.

(Kosm. S. 200.)

Der zweite und dritte Abschnitt des Kosmos giebt uns ein Bild von der Erweiterung der Weltanschauung, wie sie zunächst durch die Feldzüge der Macedonier unter Alexander dem Großen gewonnen, und besonders unter den Ptolemäern auch in der Gestalt der Wissenschaft sich zusammenfaßte. Ich habe hier nur Weniges zur Erläuterung hinzuzusetzen.

Die welthistorische Bedeutung Alexanders des Großen besteht im Allgemeinen darin, daß mit ihm und unter seiner Leitung der griechische Geist mit dem entschiedensten Bewußtsein, der Herr der Erde zu sein, seine Heimath verließ, um die Welt der Barbaren in Besitz zu nehmen. Die innere Productionskraft des hellenischen Volks hat zur Zeit Alexanders ihre Blüthe bereits überschritten. Die Ausbreitung der griechischen Bildung über die ganze bekannte Erde war die weitere Mission, zu welcher das griechische Volk in dem eigenen Bewußtsein sei-

nes unendlichen Werthes die Anregung besaß, und mit deren Ausführung, wenn es auch als Volk seine historische Stellung verlor, es doch eine höhere Stufe der geistigen Entwickelung vorbereitete. In der Zeit nach Alexander sehen wir die geistigen Differenzen der Völker immer mehr und mehr verschwinden. Der allgemeinste, durchgreifendste Gegensatz der alten Welt, der Gegensatz zwischen Orient und Occident, beginnt sich zu lösen, und eben dieser Assimilationsproceß ist es, welcher vor Allem den Uebergang in das christliche Bewußtsein einleitete.

Welche neue Wendung das geistige Leben nach Alexander nahm, kommt in der prägnantesten Weise zur Erscheinung unter der Regierung der Ptolemäer. Hier vor Allem werden denn auch die vielfachen Anregungen und das reiche Material, welches durch Alexanders Eroberungen für wissenschaftliche Bildung gewonnen war, verarbeitet. Ich theile Ihnen zur Vergleichung mit dem im Kosmos hierüber Bemerkten die Darstellung im Auszuge mit, welche Bernhardy in seinem Grundriß der griechischen Literatur von dem Verdienste der Ptolemäer um geistige Bildung giebt.

Das Verdienst — heißt es hier — die Reichthümer des griechischen Geistes gefesselt, entwickelt, dem praktischen Gebrauche nahe gebracht und mit unermeßlichem Zuwachs für immer an die Nachwelt geliefert zu haben, gebührt allein den Ptolemäern, deren unsterbliche Wohlthaten durch kleinlichen Tadel und oberflächliche Mißdeutung nicht geschmälert werden. Sie verknüpften wahrhaft im Sinne Alexanders des Großen den Occident mit dem Orient, sowohl in überdachter Planmäßigkeit als durch mittelbare Vortheile der Oertlichkeit und Weltlage. Unter den letzteren bildet eines der fruchtbarsten Momente die Residenz Alexandria, die schönste und prächtigste Stadt des Alterthums, wo der blühendste Handel mit nahen und fernen Gegenden einen Zusammenfluß von Völkern und Waaren dreier Erdtheile, von Kenntnissen, Denkweisen und Religionen bewirkte, wo die Fremden (unter ihnen Juden mit eigenthümlicher Verfassung) und die Einheimischen friedlich in geschiedenen Quartieren beisammen wohnten, überhaupt das Alte neben dem Neuen in gleicher Duldsamkeit seinen Spielraum fand. Nicht geringer war die Wichtigkeit von Alexandrien für die innere Verwaltung

des ägyptiſchen Reiches, welches die Politik der Könige einerſeits durch völlige Verſchiedenheit in Behörden, bürgerlichem Recht und prieſterlichem Herkommen ſchonte und in ſeiner aſiatiſchen Vereinzelung erhielt, andererſeits mit der Hauptſtadt als dem Inbegriffe der weltlichen und religiöſen Herrlichkeit, namentlich des helleniſchen Elements, verknüpfte. Während ſie nämlich in den Bezirken von Aegypten die griechiſchen Götter mit den Culten der Eingeborenen paralleliſirten und durch dieſe Genoſſenſchaft, ſowie durch die Anerkennung der alten Prieſterthümer den Landesglauben, nur unter gemilderten Formen, unerſchüttert ließen, beſtimmten die Ptolemäer ihren Regierungsſitz zum Sammelplatz helleniſcher Religionen, die nicht blos in ihrer ſinnlichen Mannichfaltigkeit durch Tempel, rauſchende Ceremonien und das Gepränge feſtlicher Aufzüge empfohlen, ſondern auch durch künſtlich erſonnene Abſtraction einer Staatsreligion, die Verſchmelzung des abend- und morgenländiſchen Begriffs in der Einheit des Zeus-Serapis, vereinfacht wurden, und zuletzt im Vereine mit dem Iſisdienſte eine allgemeine Geltung bekamen. Dieſes Princip taugte ſowohl der flüchtigen Denkart der Alexandriner, als der Miſchung von fremden, hier auf- und abwogenden Völkern; es taugte wohl auch der Zeit und war ihr nothwendig, da die bisherigen Schranken zwiſchen Griechenland und Orient fielen und ihr hiſtoriſches Ende fanden; überhaupt aber zeigen die drei Jahrhunderte von Alexander bis Auguſtus ein Abſterben des religiöſen Glaubens, ein kaltes und indifferentes Zergliedern und Ausdeuten der mythiſchen Hüllen. Je flacher und unwirkſamer die innere Religion wurde, deſto paſſender benutzten jene Könige die Macht der für äußerlichen Eindruck höchſt verfeinerten Kunſt, und mit unermüdlichem Aufwande ſchmückten ſie Stadt und Hof durch dichte Reihen von Paläſten und Prachtbauten, Götterbildern und Gemälden, Erfindungen der Mechanik und zahlloſen Werkzeugen des Luxus. Aber weit reiner und erhabener war die Stiftung zweier an die Hauptſtadt geknüpfter Inſtitute, der Bibliothek und des Muſeums. Ob der erſte Ptolemäer von Demetrius Phalereus den Anſtoß zu jener empfangen habe, bleibt unklar; als ihren wahrhaften Gründer darf man mit größerem Rechte Philadelphus anſehen, deſſen Nach-

folger faſt ſämmtlich aus Liebe zur Wiſſenſchaft, oder vom Wetteifer mit anderen Machthabern getrieben, ihre Reichthümer und ſogar die verſchiedenſten Wege der Bibliomanie zur Sammlung jeglicher Büchermaſſen anwandten. Dieſe vollkommenſte Bibliothek des Alterthums beſtand in zwei Abtheilungen, deren ältere ſich im Bruchium befand und in Cäſars Kriege verbrannte, die andere aber in den herrlichen Hallen des Serapeum, beſonders durch den Zuwachs der Pergameniſchen Sammlung, bis zum weiteſten Umfange geſteigert und allem gelehrten Treiben hülfreich wurde. Die letzten Schickſale derſelben ſind ſtreitig und fabelhaft, wenngleich die Annahme glaublich klingt, daß ſie langſam in den bürgerlichen Unruhen des 3. Jahrhunderts und in den durch chriſtlichen Fanatismus erregten Gährungen vernichtet ſei. An die hier überſtrömenden Vorräthe ſchloſſen ſich die Studien und Wiſſenſchaften, namentlich die der Philologen, Aerzte, Mathematiker an; der raſtloſe Zuſammenfluß von Studirenden jedes Alters und die Fortdauer von Schulen oder zunftmäßigem Wiſſen wurden eben dadurch bedingt; aber der ſchönſte Gewinn von dieſem Meiſterwerke der königlichen Freigebigkeit, die Manchen ein bloßer Ausdruck der Eitelkeit dünkte, während ſie billig die glückliche Fügung zu Gunſten der Nachwelt verehren mußten, iſt in der bibliothekariſchen Anordnung ſeit Kallimachus und der hieraus entſprungenen Schulbildung zu ſuchen. Aus den bibliographiſchen Repertorien ergab ſich die Stufenfolge großer und kleiner Autoren; die Klaſſiker aber, welche man immer mehr herausfand, ſind ein Stamm und Kern geworden, an den die folgenden Jahrhunderte mit ſtets gleicher Nothwendigkeit anknüpften, ohne den weder eine ſtyliſtiſche Form, noch irgend eine Fortſetzung der helleniſchen Denkart und Wiſſenſchaft möglich war. Dieſem Zwecke, das Beſte der Literatur fortzupflanzen und ſeinen Gehalt zu verarbeiten, entſprach die zweite Anſtalt, das in den Umgebungen des Schloſſes und anderer Prachtgebäude gelegene Muſeum. Dies nach Art von Collegien eingetheilte, noch ſpäter mit neuen Stiftungen ausgeſtattete Penſionat unterhielten die Könige mit großartiger Liberalität, das Gelehrten erſten Ranges in allen Zweigen der Erkenntniß eine ſorgenfreie Muße gewähren, und vermöge des behaglichen Zuſammenlebens ihnen

mannichfachen Anlaß nahe bringen sollte, um in freier Mittheilung und gleichsam im Schooße einer wissenschaftlichen Akademie die verschiedenen Disciplinen lebendig zu verketten, Zweifel, Forschungen und neue Werke zu erörtern, auch Jüngere, wenngleich ohne förmlichen Unterricht, für die Tradition ihrer gelehrten Genossenschaft heranzuziehen. Diese Polyhistorie, welche die berühmtesten Alexandriner auszeichnet, besaß hier ihre wahrhaften Stützen; auch ist es glaublich, daß die vielen Schulen und Hörsäle für Grammatik, Medicin und Mathematik, späterhin die für Rhetorik, Philosophie, Jurisprudenz, an jenen Mittelpunkt der Erudition sich anschlossen und zum Theil dorther ihre Schulhäupter empfingen. Ohne Zweifel sind die vorzüglichsten Schriften eine Frucht des Museums, und wenn die Leistungen Einzelner vortrefflich förderten, so lag es wiederum in der Natur akademischer Gesellschaften, daß die Mitglieder in ihren Gesammtsitzungen oft mit kleinlichen Fragen oder Vorträgen auftraten und haltungslos den Königen gegenüber die wunderlichsten Blößen gaben, was den Ruf des Instituts nach außen hin beeinträchtigte. So günstige Verhältnisse, welche gänzlich der einsichtigen Thätigkeit der Ptolemäer angehörten, haben unter dem verschiedensten Wechsel politischer und religiöser Begebenheiten die allgemeine Bildung, den Gang der Wissenschaften und die Entwickelung jedes Talents von 300 v. Chr. bis gegen 500 n. Chr. in Alexandrien belebt, gezügelt und aufrecht erhalten. — Welche Richtung die Literatur in einer Zeit nehmen mußte, die nicht im unmittelbaren Zusammenhange mit der alten griechischen Welt stand, sondern die Sprache mangelhaft aus dem Leben, mühsam aus den allmälig eingesammelten Büchern erlernte, dies läßt sich unter so schlichten Bedingungen leicht ermessen. Das antike Volk der Hellenen war hingewelkt; mit seiner Freiheit und Selbständigkeit erlosch die ihm angeerbte Denkart und Schöpfungskraft, und eine fast gleiche Kluft schied von ihm sowohl dessen unmittelbare Nachkommen seit Alexander als die fremden hellenisirenden Stämme. Mithin ging die nächste Bemühung nur auf Bewahren, Erweckung und etwaniges Verständniß jener geistig ausgestorbenen Literatur: deshalb ist auch das Gepräge dieser Periode durchaus einfach und gleichfarbig, indem bei sonstigem Gewirr

von Namen und Productionen nirgends ſchroff widerſprechende Bewegungen oder Gährungen erſcheinen. Man ſollte lernen und wiſſen, Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft zu fernerem Wachsthum an Andere mittheilen, man bedurfte folglich der Bücher und Schulen; Meiſter und Lehrlinge, die ſich kaſtenartig aus der ungebildeten Menge erheben, die nur mittelſt einer ſtetigen Tradition gedeihen, treten an die Stelle der originalen und ſelbſtdenkenden Geiſter, welche ſonſt als Sprecher mitten in einer urtheilsfähigen und gleichgeſtimmten Nation gewirkt hatten. Ein heftiger Trieb zu maſſenhaftem Leſen und Schreiben ſind die Hebel der von Alexander geſtifteten Welt; ſchöpferiſches Genie hat in ihr keine Geltung. *)

Kann nun aber auch die Kunſt und Wiſſenſchaft dieſer Zeit an origineller Productionskraft nicht im Entfernteſten mit der voralexandriniſchen verglichen werden, ſo wird doch Niemand die bedeutenden Fortſchritte verſchiedener Zweige des empiriſchen Wiſſens in Abrede ſtellen. Unter den Bearbeitern der Geographie nennt der Kosmos den Eratoſthenes (276 bis 196 v. Chr.). Er beſchäftigte ſich vorzüglich mit Geometrie und Aſtronomie; auf ſeinen Betrieb wurden die großen Inſtrumente zur Beobachtung der Geſtirne im Muſeum zu Alexandrien aufgeſtellt. Seine bereits als ſyſtematiſches Lehrbuch geordnete Geographie, von der uns Strabo Fragmente erhalten, bildete lange Zeit die Grundlage, an welche ſpätere Bearbeitungen ſich anlehnten. Offenbar benutzte Eratoſthenes, beſonders über die öſtlichen Länder, außer den Schriftſtellern über Alexanders Züge, auch Nachrichten von Handelsleuten. Wie Vieles aber bei ihm nur Muthmaßungen war, die er ſich beſonders bei Entwurf ſeiner Charte erlaubte, weiſt ſchon Strabo nach. Eratoſthenes war auch der Erſte, welcher Unterſuchungen über die Veränderungen der Erdoberfläche durch Feuer, Waſſer und Erdbeben anſtellte. Beſonders aber von Intereſſe iſt ſein Verſuch einer Gradmeſſung. Er hatte bemerkt, daß am Mittage des längſten Tages die Sonne ſich in Syene auf der Waſſerfläche eines tiefen Brunnens ſpiegle, alſo im Zenith ſtehen mußte, an demſelben Tage aber ſtand ſie, wie er aus dem Schatten eines Stifts folgerte, in Alexan-

*) Bernhardy a. a. O. S. 358 ff.

drien etwa 7° 12 Fuß vom Scheitelpunkte entfernt. Von beiden Orten glaubte er, ſie lägen unter demſelben Meridian (obwohl Syene 3° öſtlicher liegt), und ſchätzte ihre Entfernung von einander nach Caravanen-Berichten auf 5000 Stadien. Den Umfang der Erde berechnete er darnach auf 252,000 Stadien oder 6300 Meilen, und betrachtete ſie ſowohl, als den Himmel, als concentriſche Kugeln, welche ſich um eine gemeinſame Axe und denſelben Mittelpunkt drehen.

Unter den Mathematikern, welche dieſer Zeit angehören, ſind die bedeutendſten Euklides (280), Apollonius von Perga (250) und Archimedes aus Syrakus (ſtarb 212). Der erſte iſt beſonders berühmt durch ſeine Bearbeitung der reinen Mathematik, der zweite durch ſein Werk über die Kegelſchnitte. Archimedes muß als der eigentliche Begründer der Mechanik und Hydroſtatik betrachtet werden. Faſt zwei Jahrtauſende blieb die Mechanik auf der Stufe ſtehen, zu welcher ſie Archimedes erhoben hatte. An die Mathematik ſchloß ſich vor Allem die Aſtronomie an. Der größte unter den Aſtronomen nicht blos dieſer Zeit, ſondern des ganzen Alterthums iſt Hipparch (ſtarb 125 v. Chr.). Delambre, welcher ſonſt mit ſeinem Lobe ſehr ſparſam iſt, ſagt von ihm in ſeiner Aſtronomie der Alten: „In Hipparch ſehen wir einen der außerordentlichſten Männer des Alterthums, ja den allergrößten in denjenigen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, welche die Combination der Geometrie mit den Beobachtungen erfordern.“ Hipparch iſt der Entdecker der Theorie, welche unter der Bezeichnung des Ptolemäiſchen Weltſyſtems bis in das 16. Jahrhundert hin ſich erhalten hat. Ptolemäus (aus Peluſium, dem heutigen Damiette) lebte im 2. Jahrhundert n. Chr. Sein Hauptwerk *μεγάλη σύνταξις* (große Conſtruction) iſt unter uns mehr durch einen fremden Namen bekannt, der uns zur Erinnerung dient, daß wir unſere erſte Kenntniß ſeines Inhalts den Arabern verdanken, die es Al Magisti oder Almagest genannt haben. Von allen aſtronomiſchen Werken des Alterthums iſt dieſer Almageſt auch in ſofern das wichtigſte, als es uns vollſtändig von der ganzen Geſchichte der griechiſchen Aſtronomie in Kenntniß ſetzt. Ptolemäus giebt allerdings der Theorie des Hipparch weſentliche Zuſätze und Verbeſſerungen; dennoch aber ſind die Fundamente ſeiner Lehre, der weſentliche

Kern seiner Hypothese dem Hipparch, von dem Ptolemäus selbst als von seinem großen Meister immer mit der vollsten Bewunderung und Begeisterung spricht, entlehnt.

Durch die erweiterte Beobachtung hatte man an der Bewegung der Planeten, der Sonne und des Mondes so viel Unregelmäßigkeiten erkannt, daß man sie nicht auf die einfache Kreisbewegung um die Erde zurückzuführen vermochte. Und doch hielt man daran fest, daß die Kreisbewegung, als die vollkommenste, die einzige den himmlischen Körpern entsprechende sein könne. Geminus, ein Astronom aus dem ersten Jahrhundert vor Christus, spricht sich hierüber so aus: „die Pythagoräer und Platoniker setzten die Bewegung der Sonne, des Mondes und aller Planeten gleichförmig und in Kreisen vor sich gehend voraus, da sie unter den ewigen und göttlichen Dingen keine solche Unordnung zugeben konnten, nach welcher dieselben bald geschwinder, bald wieder langsamer gehen, bald endlich gänzlich stille stehen. Wer könnte eine solche Unregelmäßigkeit der Bewegung auch nur bei einem Menschen erträglich finden, der auf Anstand und Sitte hält. Zwar zwingen uns die Verhältnisse des gemeinen Lebens öfter, unsere Schritte zurückzuhalten oder zu beschleunigen, aber in der höchstvollkommenen Natur der Himmelskörper ist es unmöglich, einen Grund aufzufinden, warum dieselben bald langsamer, bald wieder geschwinder gehen sollten, und eben deswegen haben jene Weisen auch das Problem aufgestellt, auf welche Art man die Bewegung dieser Körper durch einen gleichförmigen Fortschritt derselben in Kreisen darstellen könnte." Schon vor Hipparch hatte man es versucht, dies Problem durch eine Combination von Kreisbewegungen zu lösen. Erst Hipparch aber gab dieser Lösung eine klare, mathematische Gestalt. Er verlegte in die Peripherie des Kreises, welcher die Bewegung der Planeten um die Erde darstellte, das Centrum eines zweiten, kleineren Kreises, und stellte den Planeten in die Peripherie desselben. Der Planet bewegt sich um die Erde, indem dieser zweite Kreis sich so um die Erde rollt, daß sein Centrum immer in die Peripherie des größeren Kreises fällt. Man nannte den beweglichen Kreis, auf dessen Umring der Planet herumgeführt wird, den Epicykel, und denjenigen, auf welchem sich der Mittelpunkt des

Epicykels um die Erde bewegt, den deferirenden Kreis. Um die Bewegung der Planeten dieſer Hypotheſe anzupaſſen, kam es offenbar darauf an, einmal die Zeit zu beſtimmen, in welcher der Planet den Epicykel und der Mittelpunkt des Epicykels den deferirenden Kreis beſchreibt, und dann das Verhältniß der Halbmeſſer beider Kreiſe zu einander feſtzuſetzen. Dem Hipparch gelang es, auf dieſe Weiſe die Bewegung der Sonne und des Mondes mit ziemlicher Genauigkeit ſo zu conſtruiren, daß er den Ort derſelben im Voraus berechnen konnte. Auch auf die Planeten dieſe Hypotheſe durchzuführen, dazu reichten ſeine Beobachtungen nicht aus, obwohl — wie Ptolemäus ſagt — die Maſſe der ſämmtlichen Beobachtungen, die er von ſeinen Vorgängern erhielt, lange nicht ſo groß war, als die, welche er ſelbſt anſtellte. „So kam es, — ſetzt Ptolemäus hinzu — daß er, der die Bewegung der Sonne und des Mondes durch ſeine Epicykel ſo genau darzuſtellen wußte, für die Planeten, ſo weit wir aus ſeinen Schriften ſehen können, nicht einmal einen Verſuch dazu machte, ſondern ſich blos damit begnügte, die bisher geſammelten Beobachtungen in Ordnung zu bringen, ihnen von ſeinen eigenen mehr, als er von Anderen erhalten hatte, hinzuzufügen, und endlich ſeinen Zeitgenoſſen die Unzulänglichkeit derjenigen Hypotheſen zu zeigen, durch welche andere Aſtronomen die Erſcheinungen des Himmels darzuſtellen verſuchten."

Der Kosmos erwähnt auch einer zweiten, nicht minder wichtigen, Entdeckung Hipparchs, nämlich des Vorrückens der Nachtgleichen. Ich entnehme die Erläuterungen hierüber aus der Geſchichte der inductiven Wiſſenſchaften von Whewell. Hipparch wurde zu dieſer Entdeckung geführt durch die Beobachtung, daß die Länge aller Fixſterne ſich änderte. Dieſe Längen werden bekanntlich auf der Ekliptik von dem Punkte an gezählt, wo dieſe Ekliptik den Aequator durchſchneidet. Jene Längen werden ſich alſo ändern, wenn dieſe Ekliptik oder wenn die Sonnenbahn ſich ändert. Allein eine Aenderung in der Länge dieſer Bahn iſt nicht zu bemerken. Man lernt den Weg der Sonne unter den Sternen nicht durch ein bloße Anſicht des Himmels, ſondern nur durch eine Reihe von Schlüſſen aus ganz anderen Beobachtungen kennen. Hipparch bediente ſich zu dieſem

Zweck beſonders der Mondfinſterniſſe. Da nämlich dieſe Finſterniſſe immer nur an ſolchen Orten ſich ereignen, die der Sonne am Himmel diametral gegenüber ſtehen, ſo gaben ſie ihm ein Mittel, den Ort der Sonne für jede ſolche Zeit kennen zu lernen. Indem er aber die von ihm ſelbſt beobachteten Finſterniſſe mit denen verglich, die nahe 150 Jahre vor ihm Timocharis angeſtellt hatte, fand er, daß der helle Stern, der damals ſchon, wie jetzt, die Kornähre der Jungfrau genannt wurde, und der zu ſeiner Zeit 6 Grade von dem Nachtgleichenpunkte entfernt war, daß dieſer Stern vor 150 Jahren acht Grade von demſelben Punkte abſtand. Er fiel bald auf die Vermuthung, daß eine ähnliche Aenderung der Länge wohl bei allen Fixſternen Statt habe, aber ſein philoſophiſcher Geiſt ließ ihn dieſe Vermuthung nicht ſogleich als Wahrheit annehmen. Er unterſuchte auf ähnliche Weiſe auch den Ort des Regulus und mehrerer anderer Fixſterne, und fand dadurch ſeine frühere Vermuthung vollkommen beſtätigt. Auch jetzt aber konnte er nicht wohl annehmen, daß dieſe Sterne alle ihre Länge in der That ändern, ſondern er unterſuchte vielmehr, ob die von ihm bemerkte Erſcheinung ihren Grund vielleicht in einer Aenderung derjenigen Kreiſe habe, die man auf der Sphäre des Himmels gezogen hat, um dadurch die Lage der Geſtirne angeben zu können. Die Klarheit, mit welcher Hipparch die von ihm bemerkte Erſcheinung des Himmels betrachtete, folgt ſchon aus der von ihm gegebenen Erklärung derſelben. Nach ihm hat, wie uns Ptolemäus erzählt, der Grund jener Aenderung in einer Bewegung des Himmels Statt, die um den Pol der Ekliptik, nicht aber um den Pol des Aequators vor ſich geht. (Mit anderen Worten: jene Erſcheinung wird durch die Annahme vollkommen erklärt, daß der Pol des Aequators um den ruhenden Pol der Ekliptik, gegen die Ordnung der Zeichen, oder daß der Aequator auf der ruhenden Ekliptik, ebenfalls gegen die Ordnung der Zeichen, ſich bewegt, wobei der Aequator ſich nahe ſelbſt parallel bleibt.) Dadurch wurde der reine Begriff dieſer eigenthümlichen Bewegung ſowohl, als auch ihre Wirklichkeit, dieſe zwei Hauptbedingungen jeder wahren Entdeckung, zur klaren Anſicht gebracht. Welche Maſſe von Beobachtungen aber durch dieſe Entdeckung unter ein gemeinſchaftliches Geſetz gebracht worden iſt, dies läßt ſich

ſchon daraus abnehmen, daß durch die Präceſſion, die ſeit Hipparchs Zeit bis auf unſere Tage die Orte aller Sterne am Himmel nahe um 30 Grade verändert hat, die ganze Revolution des geſtirnten Himmels um volle 360 Grade ihrer Peripherie erſt in dem Zeitraum von 25,000 Jahren vollendet ſein wird. Auf dieſe Weiſe iſt dieſe Entdeckung das Band geworden, welches die entfernteſten Perioden unſerer Menſchengeſchichte mit einander verbindet, wie denn auch z. B. die ſcharfſinnigen Unterſuchungen Newtons in ſeiner Chronologie ſämmtlich nur auf dieſer Präceſſion der Nachtgleichen beruhen. — Dieſe zwei Entdeckungen, die der Conſtruction der Tafeln der Sonne und des Mondes, und die der Präceſſion, gehören zu den größten und wichtigſten Fortſchritten der Aſtronomie, nicht blos an ſich ſelbſt, ſondern auch in Beziehung auf die neueren Gegenſtände und Unterſuchungen, zu welchen ſie die Aſtronomen geführt haben. Die erſte fand Ordnung und ein beſtändiges Geſetz unter den Erſcheinungen, die dem erſten Blicke nur Verwirrung und immerwährende, regelloſe Aenderung darboten, und die zweite lehrte uns eine neue, immerfort thätige Veränderung aller Fixſterne des Himmels kennen, die man bisher, wie ſchon ihr Name ſagt, als feſt und für ewige Zeiten unbeweglich angenommen hatte. Entdeckungen dieſer Art waren wohl geeignet, gar manche Fragen in dem forſchenden Geiſte des Menſchen zu erwecken, da fortan nichts mehr, ohne die ſtrengſte Unterſuchung, als feſt und beſtändig angenommen werden konnte, eine einfache Erklärung und ein regulirendes Geſetz derſelben zu ſuchen, nachdem uns dies bei einem der ſchwerſten Probleme dieſer Art ſo glücklich gelungen war. *)

*) Whewell a. a. O. überſetzt von Littrow, 1. Th. S. 155.

Fünf und zwanzigſter Brief.

Die Naturwiſſenſchaft zur Zeit der römiſchen Weltherrſchaft.

Kosm. S. 212.

Den ſpecifiſchen Unterſchied des römiſchen Geiſtes von dem griechiſchen haben wir ſchon früher nach ſeinen Hauptmomenten kennen gelernt. Der Römer ordnet dem Staate alle Intereſſen unter. Der fortwährend kämpfende und ſiegende, ſich zum Weltreich ausdehnende Staat iſt ihm der weſentliche Zweck des ganzen Lebens. Von dieſer Idee des Staats beherrſcht erhalten auch Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft keine ſelbſtändige Geltung, keine freie eigenthümliche Geſtalt. Der römiſche Geiſt giebt ſich ihnen nicht unbefangen hin, vertieft ſich nicht ohne Rückhalt in ſie. Die Weltanſchauung des Römers iſt eben dieſe praktiſch-politiſche. Der Staat iſt ſeine Welt, die er zum Kosmos, zu einem geordneten Ganzen zu gliedern ſtrebt.

A. v. Humboldt hebt alle die Momente hervor, durch welche in der römiſchen Weltherrſchaft die Erweiterung der kosmiſchen Anſichten unterſtützt wurde. Material zur Erkenntniß der Natur, Gelegenheit und Anregung, das Wiſſen auszudehnen, waren in reichſter Fülle vorhanden. Allein die Idee der Einheit der natürlichen Welt gewinnt durch die Römer keine weitere Entwickelung. Selbſt was in dieſer Zeit in einzelnen Zweigen der Naturwiſſenſchaft Bedeutendes geleiſtet wurde, rührt, wenn auch römiſche Verhältniſſe und römiſche Bildung Theil daran hatten, doch überwiegend von Griechen her. Der Zuſammenhang zwiſchen Griechen und Römern wurde immer feſter, ſeitdem Hellas, Macedonien, Kleinaſien und Syrien in römiſche Provinzen verwandelt waren. Beſonders aber als Auguſtus das letzte freie Land helleniſirender Völker, Aegypten, nach dem Erlöſchen des Ptolemäerhauſes unterwarf, war jeder Schatten eines ſelbſtändigen griechiſchen Lebens verſchwunden. Rom war der Mittel-

punkt aller Bildung. Auch die Griechen strömten zu ihm hin, und fanden hier die entschiedenste Unterstützung und Anerkennung ihrer künstlerischen und wissenschaftlichen Arbeiten.

Unter den verschiedenen Disciplinen der Naturwissenschaft wurde vor Allem die Geographie schon durch die ungeheuere Ausdehnung des römischen Reichs unterstützt. Zur Zeit des Augustus (30 v. bis 14 n. Chr.) waren die Grenzen des römischen Reiches in Europa: Rhein und Donau, in Afrika: die Sahara und das Südende Aegyptens, in Asien: der Kaukasus, das kaspische Meer, das Reich der Parther und Arabien mit seinen benachbarten Meerbusen. Allerdings befanden sich innerhalb dieses Umkreises Gebiete, deren Völker oft besiegt, doch nicht wirklich unterworfen waren, diese Lücken wurden indeß unter Augustus Regierung fast sämmtlich ausgefüllt. Die genauere Kenntniß der Länder selbst wurde unter Augustus besonders gefördert durch die gesteigerte Sorge für ordentliche Landstraßen, deren es nicht blos schon in Italien, sondern auch in den Provinzen gab; ferner durch eine allgemeine Ausmessung des Reichs durch griechische Geometer, und die Beschreibung der einzelnen Provinzen, welche dem jedesmaligen Statthalter aufgetragen wurde. In der Zeit unmittelbar nach Augustus lebte Strabo. Seine 17 Bücher über Geographie, in griechischer Sprache geschrieben, sind das umfassendste Werk der Alten, was wir in diesem Fache besitzen. Strabo ist ungefähr 66 v. Chr. in der Stadt Amasia in Cappadocien geboren, und starb 24 n. Chr. Er bereiste, in der Absicht ein Werk über Geographie zu schreiben, Asien, Aegypten bis an die Grenzen von Aethiopien, Nordafrica, Griechenland, nebst den Inseln des mittelländischen Meeres, auch Italien. Unter den Geographen ist es besonders Eratosthenes, an den sich Strabo anlehnt, und welchen zu berichtigen und zu vervollständigen er sich zur Aufgabe macht. Wie fleißig Strabo die verschiedenen Quellen des geographischen Wissens benutzte, zeigt jede Seite seines Werks. Nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf seine Darstellung aber ist es, daß er den Herodot, den er für einen Fabler hielt, und die Leistungen der Römer, denen er überhaupt nichts Tüchtiges zutraute, beinahe ignorirt. Für Homer hatte dagegen Strabo eine so unbegrenzte Hochachtung, daß das Bestreben, dessen

geographiſche Vorſtellungen zu erklären und zu rechtfertigen, ihn oft zu Irrthümern verleitet. Für den ganzen wiſſenſchaftlichen Standpunkt Strabo's von Wichtigkeit iſt es, daß er der Erſte war, welcher den nahen Zuſammenhang ſeiner Wiſſenſchaft mit Aſtronomie, Geſchichte und Naturwiſſenſchaft einſah, und ausdrücklich Kenntniß dieſer Disciplinen vom Geographen verlangte.

Neben Strabo iſt der bedeutendſte Geograph dieſer Zeit Ptolemäus. Daß er die aſtronomiſche Theorie Hipparch's weiter ausgebildet, und auch zu Erklärung der Bewegung der Planeten angewandt, habe ich ſchon vorher bemerkt. Die Geographie des Ptolemäus, ebenfalls in griechiſcher Sprache geſchrieben, iſt nicht weniger berühmt als ſein Almageſt; ſie war lange Zeit der allgemeine geographiſche Führer der Gelehrten und Seefahrer. Schon Hipparch drang darauf, daß man zu ſicheren Ortsbeſtimmungen aſtronomiſche Beobachtungen anſtellen ſolle; auch beſtimmte er ſelbſt bereits die Polhöhe einzelner Orte. Ptolemäus nahm dieſe Forderung des Hipparch wieder auf, und ſuchte ſie vollſtändiger auszuführen. Beſonders vorgearbeitet war dem Ptolemäus durch Marinos aus Tyros (um 150 n. Chr.). Dieſer kann als der eigentliche Begründer der mathematiſchen Geographie angeſehen werden. Marinos' Werke ſind verloren gegangen; wir kennen ſie nur aus Ptolemäus, der der Hauptſache nach ſich auf ſie ſtützt. Statt nämlich, wie Frühere, die Entfernungen nur nach Stadien anzugeben, verſuchte Marinos ſie auf Längen- und Breitengrade zu reduciren und entwarf Landcharten darnach, die, von den bisherigen abweichend, mit einem Netze von Meridianen und Parallelkreiſen überzogen waren. Ptolemäus erkennt die Bemühungen des Marinos an, weiſt ihm aber auch vielfache Irrthümer nach. Aſtronomiſche Beobachtungen und mithin genaue Ortsbeſtimmungen ſeien nicht zahlreich; man müſſe ſich daher größtentheils mit Schätzungen von Reiſeberichten begnügen, bei denen doch viel auf den Lauf des Weges und die verſchiedene Schnelligkeit der Reiſenden ankomme. Marinos ſei nun hierin ſehr willkührlich verfahren; theils habe er Kaufleuten, die aus Prahlerei die Abſtände vergrößerten, zu viel Glauben geſchenkt, theils die Himmelsgegenden, welche Reiſende häufig nur oben-

hin bezeichneten, nicht gehörig geprüft. — Schon Ptolemäus ſelbſt hatte, den Marinos zu Grunde legend, einen Atlas in 26 Charten entworfen, wovon 10 auf Europa, 4 auf Afrika und 12 auf Aſien kamen. Ptolemäus ſchlägt dabei eine doppelte Projectionsweiſe war, indem man die Meridiane gerade oder gekrümmt zeichnen könne, erklärt ſich ſelbſt aber für die zweite Manier. Die erſte Mittagslinie geht durch die glücklichen Inſeln. Da er den ganzen Erdumfang zu gering annahm (nämlich zu 180000 Stadien), ſo fiel der Grad zu klein aus; natürlich mußte er, vom erſten Meridian nach Oſten gehend, in immer wachſende Differenzen zum wahren Verhältniß gerathen, zumal die aſtronomiſch beſtimmten Punkte hier ſparſamer wurden und endlich aufhörten. Hier hilft er ſich dann mit den Entfernungsangaben Reiſender, die theils nach der Richtung, theils nach den Schwierigkeiten und Umwegen der Fahrt mehr oder minder reducirt wurden, wobei aber die an Marinos gerügten Fehler ebenfalls nicht immer zu vermeiden waren. *)

Außer Strabo und Ptolemäus nennt der Kosmos als bedeutende Naturforſcher der römiſchen Zeit den Dioskorides und Galenus. Dioskorides, ein griechiſcher Arzt, geboren in Cilicien im 1. Jahrhundert n. Chr., iſt beſonders berühmt wegen ſeines Werks über Arzneimittellehre, welches auch für die Botanik hohen Werth hat, da die meiſten darin enthaltenen Heilmittel dem Pflanzenreiche angehören. Er erwarb ſich durch dieſes Werk einen ſo dauerhaften Ruhm, daß in dem größten Theile der cultivirten Welt 17 Jahrhunderte lang die Botanik und Materia medica nur aus dem Dioskorides gelernt wurde. In der That hat aber auch keiner ſeiner Nachfolger, bis nach Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, etwas Beſſeres geleiſtet. Die Bemühungen aller ſpäteren Schriftſteller zweckten blos dahin ab, den Dioskorides entweder abzuſchreiben, oder Auszüge aus ihm zu liefern, oder ihn zu commentiren. Noch im 16. Jahrhundert glaubte man, daß alle Pflanzen, die in Deutſchland, Frankreich und England gefunden wurden, ſchon von Dioskorides beſchrieben

*) Lüdde's Zeitſchrift für vergleichende Erdkunde. 3. Bd. 260.

worden seien, und spät erst kam man zu der Einsicht, daß wir jetzt einen Theil seiner Gewächse gar nicht kennen.*)

Galenus, ebenfalls ein griechischer Arzt, ist 131 n. Chr. zu Pergamus in Kleinasien geboren der Sohn des berühmten Baumeisters Nikon. Seine letzte Ausbildung erhielt er in Alexandria. In seinem 28. Jahre kehrte er wieder in seine Vaterstadt zurück, und übernahm auf Befehl der Priester, die dem Tempel des Aeskulap und dem damit verbundenen Gymnasium vorstanden, die Kur der öffentlichen Kämpfer. Ein in Pergamus ausgebrochener Aufruhr vermochte ihn, sein Vaterland zu verlassen; er wählte die Hauptstadt der Welt zu seinem Aufenthalte. Bald aber trieb ihn der Haß der römischen Aerzte, den er durch seinen Ruhm auf sich lud, aus Rom wieder hinweg. Er unternahm weite Reisen, kehrte aber, von dem Kaiser Marc Aurel gerufen, wieder nach Rom zurück. Wie lange er hier geblieben und wo und wann er gestorben, ist zweifelhaft. Durch das Mittelalter hindurch waren Galens Schriften eine unantastbare Autorität. Am bedeutendsten war Galen in der Physiologie und Anatomie. Die letzte vor Allem, welche ihm als Fundament der medicinischen Kunst galt, war sein Lieblingsstudium. Bezeichnend für den Standpunkt der Galenischen Empirie ist es, daß er seine Beobachtungen nur an thierischen, nicht an menschlichen Leichnamen vornahm. Nirgends sagt er es, daß er seine Beschreibungen aus dem Anblick zergliederter menschlicher Leichname geschöpft habe, sondern er spricht immer nur von seinen zahlreichen Zergliederungen der Affen und anderer Thiere. Glücklich schätzt er sich, daß er in Alexandrien ein Todtengerippe, und ein anderes von einem Räuber, den man unbeerdigt gelassen, beobachtet habe. Daher räth er auch denen, die die Knochenlehre aus Skeletten studiren wollen, nach Alexandrien zu gehen. Durchgehends empfiehlt er die Zergliederungen der Affenarten, deren Bau mit dem Bau des menschlichen Körpers am meisten harmonire, damit man sich zu finden wisse, wenn Einem einmal ein menschlicher Leichnam zur Zergliederung in die Hände falle. Nächst den Affen müsse man solche Säugethiere wählen, die ebenfalls,

*) S. Sprengel, Geschichte d. Arzneikunde. Th. 2. S. 82.

in Rückſicht ihrer Structur, ſich dem menſchlichen Körper nähern; ſolche Thiere habe er in großer Menge zergliedert, um zu erfahren, ob die Natur ſich in allen ihren Werken gleich bleibe. Nach dieſer größeren oder geringeren Aehnlichkeit beſtimmt er auch die verſchiedenen Thierklaſſen.*)

Von den naturwiſſenſchaftlichen Arbeiten der Römer iſt die naturalis historia des älteren Plinius, von welcher der Kosmos eine ſo ausgezeichnete Charakteriſtik giebt, die unvergleichlich bedeutendſte. Entſchieden iſt dies Werk zugleich der klaſſiſche Ausdruck für die ganze Art und Weiſe, wie ſich die Römer für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Natur intereſſirten. Die Wiſſenſchaft überhaupt iſt ihnen ein Troſt für das verſchwundene Glück des praktiſchen Lebens. Der Ernſt, mit welchem die Wiſſenſchaft ſtudirt wird, verbindet ſich mit einer ſentimentalen, elegiſchen Stimmung. Es fehlt die friſche Wißbegierde der eigenen Beobachtung, eben ſo ſehr aber auch der ſchöpferiſche Geiſt, welcher durch die Erſcheinungen hindurch das Innere zu erfaſſen ſtrebt. Von allen Regionen werden die Schätze des Wiſſens geſammelt, welche frühere Zeiten erwarben; allein es bleibt bei dieſem compilatoriſchen Fleiß, ohne daß höhere Principien, tiefere Anſchauungen gewonnen würden. — Plinius der Aeltere iſt im 9. Jahre der Regierung des Tiberius (23 nach Chr.) zu Verona oder nach Anderen zu Como geboren. Von ſeinen vielen Schriften, die ſehr heterogene Gegenſtände behandeln, iſt nur die historia naturalis in 37 Büchern auf uns gekommen. Aus der Widmung dieſes Werkes an Titus geht hervor, daß daſſelbe im Jahre 78 nach Chr. beendet worden iſt. Der Inhalt deſſelben aber zeigt, daß Plinius den größten Theil ſeines Lebens damit beſchäftigt geweſen ſein muß. Es iſt dieſes encyklopädiſche Werk ſchon dadurch für uns ein großer Schatz, daß es, wie Plinius ſelbſt verſichert, Auszüge aus mehr als zweitauſend Autoren enthält, von denen nur der kleinſte Theil auf uns gelangte. Allerdings ſehen wir ſchon aus den Mittheilungen, welche Plinius aus noch erhaltenen Werken giebt, daß er nicht ſehr geſchickt darin war, das Wichtigſte aus dieſen heraus zu finden. Beſonders zeigt er einen großen Hang

*) Sprengel a. a. O. Th. 2. S. 147.

nach Wunderbarem. Am meisten tritt dies hervor, wenn er von Menschen und Thieren erzählt. Er spricht von Menschen ohne Kopf, ohne Mund, von einäugigen und einfüßigen Menschen; von Thieren, die den Kopf eines Menschen und den Schweif eines Skorpions haben; von geflügelten Pferden; von Basilisken, deren erster Blick schon tödtet. Alles dies erzählt er, als hätte er es selbst gesehen. Plinius starb im Jahre 79 bei einer Eruption des Vesuvs. Sein Neffe, der jüngere Plinius, erzählt uns in einem Briefe*) die näheren Umstände seines Todes. Auch berichtet er über die rastlose Thätigkeit seines Onkels. Selbst während seiner Ruhestunden nach dem Bade, und in seiner Sänfte auf Reisen hatte er stets einen Vorleser und einen Schreiber bei sich, welchem er dictirte, was jener Merkwürdiges vorgelesen. Einem Freunde, der bei Tische ein undeutlich gelesenes Wort des Lesers wiederholen ließ, antwortete er unwillig: Merke besser auf, Deine Unterbrechung kostet uns wenigstens zehn Zeilen. Nie ging er zu Fuße, um, wie er sagte, keine Zeit zu verlieren, und er grollte eines Tages mit seinem Neffen, weil dieser spazieren gegangen war. Die nach seinem Tode von ihm gesammelten Noten und Auszüge füllten 160 Bände von sehr enger Schrift.

Zum Schlusse meiner Erläuterungen über die griechische und römische Naturwissenschaft hätte ich noch auf die letzte Gestalt der griechischen Philosophie hinzuweisen, auf die sogenannte Neuplatonische. Als Neuplatonismus pflegt man diese philosophische Richtung zu bezeichnen, weil sie allerdings mit der Platonischen Anschauung die innigste Verwandtschaft hat, obwohl die Männer selbst, welche sie lehrten, sich nicht blos dem Plato, sondern auch dem Aristoteles anschlossen, ausdrücklich auch die Tendenz aussprachen, beide philosophische Systeme zu vermitteln. Der bedeutendste Repräsentant des Neuplatonismus ist Plotin (205—270 n. Chr.). Er lehrte seit seinem vierzigsten Jahre die Philosophie in Rom, und war ein Schüler des Ammonius Sakkas, der im Anfange des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien Platonische Philosophie lehrte. Von Rom und Alexandrien ging im 4. Jahrhundert der Plotinische

*) 6. B. 16. Br.

Neuplatonismus auch nach Athen über, wo er ſich in der Akademie feſtſetzte. Außer Plotin iſt beſonders berühmt Proklus; er ſtarb 485 und lehrte in Athen. Im Jahre 524 ließ der Kaiſer Juſtinian die Akademie zu Athen ſchließen, und verbannte alle heidniſchen Philoſophen. Der productive Geiſt derſelben war, dem immer mehr herrſchend werdenden Chriſtenthum gegenüber, längſt verſchwunden. — Ein gemeinſamer Zug ſämmtlicher neuplatoniſcher Philoſophen iſt der Hang zur Schwärmerei und Magie. Die meiſten unter ihnen gaben ſich mit Zauberkünſten ab, und die Hervorragenderen rühmten ſich, göttliche Eingebungen und Erſcheinungen gehabt, die Zukunft geſchaut und wunderbare Thaten vollbracht zu haben; ſie gerirten ſich ebenſo als Hierophanten wie als Philoſophen, in der unverkennbaren Tendenz, als heidniſches Gegenbild des Chriſtenthums eine Philoſophie zu ſtiften, die zugleich univerſelle Religion ſein könnte. Als ihren höchſten Zweck betrachtet die neuplatoniſche Philoſophie die vollkommenſte Vereinigung des Menſchen mit der Gottheit, dieſe Vereinigung wird aber erlangt nicht durch das ſtrenge, beweiſende Denken, ſondern durch ein unmittelbares Schauen der Vernunft, durch welches ſich der Einzelne in die Tiefen der Gottheit verſenkt, ſich verliert in die abſolute, unſagbare, über alle Gegenſätze der irdiſchen Welt erhabene Einheit. Nur in dieſem Zuſtande der Ekſtaſe kommt der Menſch von ſeiner Endlichkeit los, und erreicht die höchſte, auf dieſer Welt zu erlangende Seligkeit. Aehnlich wie hier der Menſch nur durch ein gewaltſames Losreißen nicht blos von ſeinem körperlichen, natürlichen Sein, ſondern auch von ſeinem bewußten, verſtändigen Denken ſich in das göttliche Weſen verſetzt, ſo weiß der Neuplatonismus die Beziehung dieſes göttlichen Weſens zur irdiſchen Welt auch nur durch Bilder auszudrücken, denen kein beſtimmter Gedanke zu Grunde liegt. Vor Allem iſt es die Vorſtellung der Emanation, durch welche der Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen ausgefüllt werden ſoll. Die Gottheit ſtrömt über in ihrer unendlichen Fülle, und wie das Licht, je weiter es ſich vom leuchtenden Körper entfernt, immer ſchwächer wird, ſo erſtirbt zuletzt die göttliche Kraft in der lebloſen, ſtarren Materie, dem äußerſten Product des emanirenden göttlichen Lichts. In der

Gliederung, welche die Neuplatoniker der Welt gaben, schlossen sie sich an Plato und Aristoteles an. Was sie aber specifisch von dieser vollendetsten Gestalt der antiken Philosophie unterscheidet, ist der schroffe Gegensatz zwischen Geist und Natur, zwischen dem Denken und der gegebenen objectiven Welt. Die antike Philosophie begann mit dem lebendigsten Interesse an der Natur. Der Geist vertieft sich unbefangen in dieselbe, mit der festesten Gewißheit, in ihr ein Wesen seines Gleichen zu erkennen. Das Ende der antiken Philosophie ist der vollständige Verlust dieser Unbefangenheit. Die Natur, d. h. die wirkliche, materielle, sinnlich wahrnehmbare Natur ist zu einem dem Geiste fremden, seinem göttlichen Wesen widersprechenden Reiche geworden, der Geist wendet sich interesselos von dieser sinnlichen Welt ab; er zieht sich in seine Innerlichkeit zurück, weil ihm nur in dieser das Ewige in seiner reinsten Gestalt offenbar wird.

Sechs und zwanzigster Brief.

Das Mittelalter.

Kosm. S. 280.

Indem ich zur Darstellung der Naturanschauung des Mittelalters fortgehe, hätte ich zunächst wieder an unsere früheren Betrachtungen, besonders an den 13. Brief, zu erinnern. Ich habe hier zu zeigen versucht, wie es schon in der Entwickelung der christlichen Anschauung begründet war, daß das Interesse an der Natur zuerst vollkommen zurücktreten mußte. Die religiöse Gewißheit der Versöhnung, der Einheit mit Gott, füllte das Gemüth aus, und das praktische Resultat, welches sich hieran anschloß, eben diese Gewißheit nun auch durch alle Seiten des individuellen Lebens durchzuführen, ließ kein Bedürfniß nach einer weiteren Besitznahme der äußeren Welt aufkommen. Was sich zuerst in dieser religiösen Thätigkeit geltend machte, war das Streben, eben den Inhalt des religiösen Ge-

müths ſich zum Bewußtſein zu bringen, ihn als Symbol, als heilige Geſchichte, als Dogma vor ſich hinzuſtellen. Im Allgemeinen iſt es die Zeit der Kirchenväter, in welcher der chriſtliche Glaube ſich als poſitive Lehre entwickelte. Eben diejenigen der Kirchenväter ſind die bedeutendſten, denen es gelang, irgend eine weſentliche Seite des chriſtlichen Bewußtſeins in einen klaren, beſtimmten Ausdruck zu faſſen, ſie aus der Innerlichkeit des Gefühls loszulöſen, ſie zu reinigen von der Trübheit und Unbeſtimmtheit, in welcher ſie ſich zunächſt dem Gemüthe aufdrang. Nachdem der chriſtliche Glaube dieſe Geſtalt einer poſitiven Lehre gewonnen, begann auch das Bedürfniß des Denkens. Allein dieſes war noch ungebildet, noch verwickelt in den Vorſtellungen des Glaubens. Es ſtellte ſich daher nicht dem Glauben ſelbſtändig gegenüber, ſondern ging von dieſem aus, ſetzte ihn als abſolute, unumſtößliche Wahrheit voraus, und verſuchte es, ihn zu erklären, ihn näher zu beſtimmen, ſyſtematiſch zu ordnen, zu rechtfertigen. Man pflegt die Philoſophie, welche in dieſer unfreien, unphiloſophiſchen Weiſe verfährt, mit dem Namen der Scholaſtik zu bezeichnen. Je mehr wir aus der ganzen Betrachtungsweiſe der Scholaſtik heraus getreten ſind, deſto mehr müſſen wir uns hüten, in ihr nur und nichts weiter als eine Verirrung des Geiſtes zu erblicken. Wir müſſen uns ihr hiſtoriſches Recht, ihre hiſtoriſche Nothwendigkeit zum Bewußtſein bringen. Der Geiſt vermag unmöglich mit einem Male und ohne Uebung und Vorbereitung dem Glauben frei gegenüber zu treten, welcher der poſitive Ausdruck ſeines eigenen Weſens iſt. Die poſitive Lehre iſt vielmehr für das Denken zuerſt nothwendig das gegebene Material, an deſſen Verarbeitung es ſich übt, an dem es erſtarkt und ſich bildet. Auch dürfen wir nicht meinen, daß den Scholaſtikern die Lehre der Kirche etwa nur eine äußere Autorität geweſen, daß ſie alſo nur durch die Furcht vor der Macht der Kirche ihre Zweifel am Glauben zurückgehalten. Vielmehr iſt ihr Denken ſelbſt noch im Glauben befangen. Es iſt ihr eigenes Bedürfniß, von den Dogmen der Kirche auszugehen und alle ihre Gedanken auf ſie wieder zurückzuführen. Sehr ſchön ſpricht ſich Feuerbach aus über die Bedeutung der Scholaſtik. „Obgleich," ſagt er in der Einleitung zur

Geſchichte der neueren Philoſophie — „die ſcholaſtiſche Philoſophie im Dienſte der Kirche ſtand, inwiefern ſie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging ſie doch hervor aus einem wiſſenſchaftlichen Intereſſe, weckte und erzeugte ſie doch freien Forſchungsgeiſt und Sinn für die Erkenntniß. Sie machte die Gegenſtände des Glaubens zu Gegenſtänden des Denkens, hob den Menſchen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Unterſuchung, des Wiſſens, und indem ſie die Sachen des bloßen Autoritätsglaubens zu beweiſen und durch Gründe zu bekräftigen ſuchte, begründete ſie gerade dadurch, größtentheils wohl wider Wiſſen und Willen, die Autorität der Vernunft, und brachte ſo ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geiſtes, das Selbſtbewußtſein der Vernunft, oder bereitete dieſes doch wenigſtens vor. Selbſt die Mißgeſtalt und Schattenſeite der Scholaſtik, die vielen abſurden Quäſtionen, auf die die Scholaſtiker zum Theil verfielen, ſelbſt ihre tauſendfältigen, unnöthigen und zufälligen Diſtinctionen, ihre Curioſitäten und Subtilitäten müſſen aus einem vernünftigen Princip, aus ihrem Lichtdurſt und Forſchungsgeiſt, der ſich aber eben in jenen Zeiten und unter der drückenden Herrſchaft des alten Kirchengeiſtes nur ſo und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quäſtionen und Diſtinctionen waren nichts Anderes, als mühſam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genuſſe des Lichts und friſcher Luft zu gelangen, nichts Anderes als Aeußerungen einer erwachten Regſamkeit des Verſtandes, eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geiſtes, der, wenn er, entzogen dem Kreiſe vernünftiger Gegenſtände und angemeſſener Beſchäftigungen, in einem Gefängniſſe eingeſperrt iſt, jeden Gegenſtand, den er eben zufällig findet, er ſei noch ſo geringfügig, noch ſo unwürdig der Aufmerkſamkeit, zu einem Objecte ſeiner Beſchäftigung macht, aus Mangel an Mitteln ſelbſt auf die an ſich abſurdeſte, kindiſchſte und verkehrteſte Weiſe ſeinen Thätigkeitstrieb befriedigt.“*)

Die Natur iſt in der Zeit der Kirchenväter und Scho-

*) Feuerbach a. a. O. 1. Th. S. 16.

laſtiker weder empiriſch noch wiſſenſchaftlich ein weſentlicher Gegenſtand des Intereſſes. Nur Einzelne, beſonders angeregt durch die Kenntniß der Ariſtoteliſchen Schriften, wenden ſich zur Betrachtung derſelben hin; allein ihre Arbeiten greifen nicht ein, bilden kein weſentliches Moment in der ganzen Entwickelung, ſind vielmehr nur Ausnahmen von der Regel, nur ſehr iſolirt ſtehende Denkzeichen, daß das Intereſſe an der Natur im weiteren Verlaufe des chriſtlichen Geiſtes wieder hervorbrechen wird. Wie ſich überhaupt die lateiniſchen Kirchenväter viel entſchiedener der freien denkenden Vernunft gegenüber ſtellen als die griechiſchen, ſo drückt ſich bei ihnen auch die Gleichgültigkeit gegen jede Erkenntniß der Natur am allerſchroffſten aus. „Nicht aus Unkenntniß dieſer Dinge — ſagt Euſebius von den Naturwiſſenſchaften — ſondern aus Verachtung iſt es, daß wir ſo klein von dieſen Sachen denken und unſeren Geiſt zu beſſeren Gegenſtänden wenden.“ Natürlich folgt dieſer Gleichgültigkeit die Ignoranz auf dem Fuße nach. Die Natur tritt ganz in die Ferne zurück, wird eine fremde unbekannte Welt. Und wie man nicht mehr mit eigenen Augen ſieht, mit eigenen Gedanken das Geſchehene combinirt und weiter verfolgt, ſo vermag man ſich auch nicht mehr in die Anſichten und Reſultate der früheren Zeit zu finden. So ſagt Lactantius (im 4. Jahrhundert): „Um die Urſachen der natürlichen Dinge zu erforſchen, und zu fragen, ob die Sonne auch in der That ſo groß iſt, als ſie uns erſcheint; oder der Mond conver oder concav iſt; ob die Fixſterne feſt am Himmel ſtehen oder frei in der Luft ſchweben; von welcher Form und Maſſe der Himmel gemacht wurde; ob er in Ruhe oder Bewegung iſt; wie groß die Erde ſein mag, und auf welche Art ſie aufgehängt oder im Gleichgewicht gehalten wird — über ſolche Dinge zu forſchen und zu disputiren, iſt daſſelbe, als wenn wir über unſere Meinungen von einer Stadt in einem entfernten Lande ſtreiten wollten, von der keiner mehr als den Namen gehört hat.“*) An einem anderen Orte ſpricht Lactantius über die Annahme von Antipoden. „Iſt es möglich,“ ſagt er, „daß Menſchen ſo albern ſein können, zu glauben,

*) Lact., div. instit. lib. III, 3.

daß auf der anderen Seite der Erde das Getreide und die Bäume mit ihrer Spitze abwärts hangen, und daß die Menschen ihre Füße höher als ihre Köpfe haben sollten? Wenn man diese Philosophen fragt, wie sie solche Ungereimtheiten beweisen, wie sie sich erklären wollen, warum nicht alle Dinge von der Erde wegfallen, so antworten sie, daß die Natur aller Dinge so eingerichtet ist, daß die schweren Körper gegen den Mittelpunkt der Erde streben, gleich den Speichen eines Rades, während die leichten Körper, Wolken, Rauch, Feuer überall von dem Mittelpunkte weg gegen den Himmel hin gehen. Ich bin wahrhaftig in Verlegenheit, wie man solche Leüte nennen soll, die, wenn sie einmal in den Irrthum gerathen sind, dann noch so hartnäckig in ihrer Thorheit beharren, und eine absurde Meinung durch eine zweite, noch absurdere vertheidigen wollen."*) Augustinus behauptet, daß die uns entgegengesetzte Seite der Erde schon darum nicht bewohnt sein könne, weil die Bibel keine solche Race unter den Nachkommen Adams erwähne. Als dem h. Bonifacius, Erzbischof von Mainz im 8. Jahrhundert, berichtet wurde, daß Virgilius, Bischof von Salzburg, die Existenz der Antipöden vertheidige, wurde jener ganz erschreckt über die Annahme einer Welt, die ganz außer dem Bereiche der Erlösung liegen solle, und machte Anzeige davon bei dem Papste Zacharias.

Von der geographischen Unwissenheit dieser Zeit giebt „die christliche Topographie" des Cosmas Indicopleustes aus dem 6. Jahrhundert ein sprechendes Zeugniß. A. v. Humboldt sagt darüber: Die christliche Topographie, welche man ohne Grund einem Kaufmanne aus Alexandrien zuschreibt, der unter Kaiser Justinian in ein Kloster gegangen sein soll, und welchem man den Namen Cosmas Indicopleustes gegeben hat, führt uns in einem systematischen Gewande die wahrhaft seltsamen Ansichten der Kirchenväter vor. Die Erde wird wiederum eine ebene Fläche; aber nicht, wie zu den Zeiten des Thales, eine runde Scheibe, sondern ein von den Gewässern des Oceans umflossenes Parallelogramm, welches symmetrisch von vier Busen zerschnitten wird (dem kaspischen Meere, den beiden Meer-

*) Lact., ibid. C. 24.

buſen von Arabien und Perſien, und dem mittelländiſchen Meere), der Aufzählung zufolge, welche durch Strabo klaſſiſch geworden war. Jenſeits des Oceans, an den vier Seiten des inneren Flächenraumes, der die Area der moſaiſchen Stiftshütte vorſtellt, iſt ein anderes Land belegen, welches das Paradies umfaßt, das die Menſchen bis zum Eintritt der Sündfluth bewohnt haben. — Die Welttafel des Indienfahrers Cosmas ſetzt durch ihre naive und wahrhaft barbariſche Einfachheit den Anſchauer in Erſtaunen. In dem 6. Jahrhundert unſerer Zeitrechnung angefertigt, bietet ſie kaum ein Bild der erſten geographiſchen Ideen der Griechen dar, und man hat vielleicht gegründete Urſache zu der Annahme, daß ſie, obgleich 300 Jahre nach Claudius Ptolemäus entſtanden, weit hinter jenem Pinax des Hekatäus zurückblieb, welchen der Tyrann Ariſtagoras nach Sparta brachte.*)

Wie ſehr auch in der Blüthe des Mittelalters das Intereſſe der Forſchung von der wirklichen Natur und dieſer ſublunariſchen Welt abgewandt und der Welt zugewandt war, die als der höchſte und letzte Zweck alles Daſeins erſchien, ſieht man aus einem großen wiſſenſchaftlichen Hauptwerke, der Summa theologiae des Thomas von Aquino († 1274). Unter den mehreren 100 Kapiteln dieſes Werkes iſt nur eines, welches, von der natürlichen Wirkung der Dinge überſchrieben, die Naturwiſſenſchaft, aber ſehr viele, welche von der Rangordnung der verſchiedenen Himmel, von der Natur der Engel, von ihrer Nahrung, Verdauung und ihrem Schlafe handeln. Dieſe Dinge wurden mit Ausführlichkeit und Gründlichkeit durchſprochen, beleuchtet und widerlegt, und bildeten die Gegenſtände heftiger und ernſthafter wiſſenſchaftlicher Debatten. Die Phyſiologie der Engel war ein würdiger Gegenſtand der Forſchung, aber die Phyſiologie des menſchlichen Körpers, dieſes traurigen, hinfälligen Kerkers der Seele, verdiente keine beſondere Beachtung.

Wir haben früher geſehen, daß in der Weltanſchauung des Alterthums die Erde das Centrum ausmachte, um welches

*) A. v. Humboldts Kritiſche Unterſuchungen über die hiſtoriſche Entwickelung der geographiſchen Kenntniſſe von der neuen Welt, 1. Th. S. 57, 59.

ſich das Ganze bewegte. Es liegt nun die Vorſtellung nahe, als müßte der chriſtliche Glaube, in welchem der Menſch jede Schranke des Volksbewußtſeins durchbricht, auch ſogleich die Erde einem höheren Ganzen unterordnen. Im Mittelalter finden wir jedoch hiervon das Gegentheil. Auch in ihm ſteht, wenn auch aus anderen Motiven, der Glaube feſt, daß die Erde der Mittelpunkt der phyſiſchen Welt ſei. Nach der Lehre der Kirche iſt die Menſchheit dieſer Erde der höchſte geweihte Tempel der Gottheit. Denn in ihr erſchien der einzige eingeborne Sohn des höchſten ewigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde. Auch iſt die Menſchheit dieſer Erde, ihre Heiligung und Erlöſung und die Gemeinſchaft der Heiligen in einem Gottesſtaat der letzte und höchſte Zweck alles Daſeins, das höchſte Object der ewigen Rathſchlüſſe Gottes. Sonach iſt die Erde kein verſchwindendes oder auch nur untergeordnetes Element in dem Weltganzen; ſie iſt vielmehr als der Schauplatz der ſich offenbarenden göttlichen Gnade auch das Centrum, worauf alle Geſtaltungen der Welt hinweiſen, der Kern, an welchen alle weitere Wirklichkeit ſich anlegt. Eben dadurch iſt die Welt für die Anſchauung der chriſtlichen Kirche eben ſo endlich und überſichtlich geworden, wie im Alterthum; ſie iſt es durch den Zweck, der ſich hier auf der Erde ausführt, auf welchen, als den höchſten, ſich alle Gedanken hinwenden, gegen welchen alles Andere nur die Bedeutung und den Werth eines Mittels hat. *)

Unter den Scholaſtikern iſt Roger Bacon vor Allem berühmt wegen ſeines Intereſſes an der Natur und ſeines in dieſer Zeit ſo ungewöhnlichen phyſikaliſchen Wiſſens. Roger Bacon iſt im Jahre 1214 in Ilcheſter geboren, bildete ſich in Oxford und Paris und trat in den Franziscanerorden zu Oxford. In der Einſamkeit ſeiner Zelle beſchäftigte er ſich vorzugsweiſe mit Naturforſchung. Eben ſeine phyſikaliſchen Kenntniſſe, die ihn wie Jeden, der nach dieſer Seite hin ſeine Thätigkeit wandte, als Zauberer erſcheinen ließen, waren auch der Grund, daß er mannichfach verfolgt, auch mehrere Jahre im Kerker ſchmachten

*) Vergl. Newton und die mechaniſche Naturwiſſenſchaft von Snell, S. 32.

mußte. Baco wurde zu den Wenigen gerechnet, von welchen man behauptete, daß ſie den Stein der Weiſen wirklich beſäßen, und mehrere Anweiſungen, ihn zu verfertigen, erſchienen unter ſeinem Namen. Daß Baco vor Allem aus dem Studium der arabiſchen Ueberſetzungen des Ariſtoteles ſeine phyſikaliſchen Kenntniſſe ſchöpfte, und durch dieſes zu eigenen Beobachtungen und Verſuchen angeregt wurde, darüber kann kein Zweifel ſein. Für Baco iſt die Erfahrung die Baſis aller Naturwiſſenſchaft. Aller Beweis ſoll unzureichend ſein, wenn er nicht durch die Anſchauung unterſtützt wird. Phyſik nebſt Sprachkunde und Mathematik ſind ihm die Zweige des Wiſſens, welche vor Allem cultivirt werden müſſen. Daß es dem Baco gelungen ſein ſollte, ganz aus der Anſchauung ſeiner Zeit, in welcher Aſtrologie und Magie weſentliche Elemente waren, herauszutreten, wäre natürlich eine ſehr übereilte Vorſtellung, die ſich auch durchaus nicht aus den Schriften Baco's rechtfertigen ließe. Beſonders waren es optiſche Phänomene, für die ſich Baco vorzugsweiſe intereſſirte und über die er ſelbſtändige Beobachtungen anſtellte. Die Erfahrungen, die er hier gewonnen, laſſen auch Inſtrumente vor ſeine Phantaſie treten, die eine ſpätere Zeit theilweiſe aus dem Reiche der Möglichkeit, in der ſie Baco erblickte, in die Wirklichkeit verſetzte. Natürlich iſt dieſe Wirklichkeit noch eine vielfach andere, als das Phantaſiebild, welches Baco entwarf. So ſpricht er über die Möglichkeit von Spiegeln, die die Lichtſtrahlen brechen und flectiren, wohin und unter welchem Winkel wir nur wollen. Durch ihre Hülfe können wir ein Ding nah oder fern ſehen, können im weiteſten Abſtande die kleinſten Buchſtaben leſen und die Sandkörner zählen, wegen der Größe des Winkels, unter welchem wir ſehen. Hierdurch kann auch ein Knabe wie ein Rieſe erſcheinen, auch könnten wir Sonne, Mond und Sterne ſcheinbar herabſteigen, und über den Häuptern der Feinde erſcheinen laſſen. Ferner könnten auch Spiegel verfertigt werden, durch welche Jeder, der in ein Haus eintritt, Gold, Silber und Edelſteine erblickte, als wären ſie wirklich da, und wenn er zu dem Ort hineilte, wo ſie ihm erſchienen, ſo wären ſie verſchwunden. Auch von Maſchinen anderer Art weiſſagt Baco. Es ſollen Schiffe conſtruirt werden, die ein Mann zu lenken im Stande

iſt, und zwar mit einer Schnelligkeit, als wären ſie mit Ruderern angefüllt. Wagen ſollen entſtehen, die ohne thieriſche Kräfte mit einer unglaublichen Schnelligkeit dahin fahren; auch Flugwerkzeuge mit künſtlichen Flügeln, mit denen der Menſch die Luft durchſchneiden wird wie die Vögel. Ferner auch Inſtrumente, durch die, obwohl ſie ſelbſt klein, doch ungeheure Gewichte gehoben werden können; ein Menſch wäre dadurch im Stande, ſich ſelbſt und ſeine Gefährten aller Gefahr des Kerkers zu entreißen, ſich in die Höhe zu heben oder herunter zu ſteigen. Ja es iſt ein Inſtrument herzuſtellen, durch welches ein Menſch tauſend Menſchen mit Gewalt und wider ihren Willen an ſich zu reißen vermag. Auch ein ſolches, durch welches man ohne Gefahr bis auf den Grund des Meeres und der Flüſſe herabſteigen kann. Alexander der Große — ſetzt Baco hinzu — hat bereits, wie ein heidniſcher Aſtronom erzählt, dieſes Inſtrumente gebraucht, um die Geheimniſſe des Meeres zu erblicken.

Den Uebergang in die Naturwiſſenſchaft der neueren Zeit bilden Erſcheinungen, welche für die ganze Entwickelung der Weltanſchauung von dem größten Intereſſe ſind. Allerdings fallen dieſelben theilweiſe ſchon ſpäter als die Begebenheiten, welche man mit Recht als epochemachende Anfänge der neueren Zeit anſieht; allein ihrem ganzen Gehalte und ihrer weſentlichen Tendenz nach gehören ſie dennoch nicht dem modernen Geiſte, ſondern ganz unverkennbar dem noch unentſchiedenen Kampfe der neuen Zeit mit dem Mittelalter an. Vor Allem ſind hierher zu rechnen die naturphiloſophiſchen Syſteme mehrerer italieniſcher Philoſophen aus der zweiten Hälfte des 16. und der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die wichtigſten ſind: Cardanus (1501—1575), Teleſius (1508—1588), Campanella (1568—1639), Giordano Bruno (—1600), Vanini (1586—1619). Ihnen ſchließt ſich ferner auch an: Cuſanus (geboren in Trier 1401, geſtorben 1464), Paracelſus (geb. in der Schweiz 1493, geſt. 1541). Es folgen die Arbeiten dieſer Männer unmittelbar der Zeit nach, welche man als das Wiederaufleben der Wiſſenſchaften zu bezeichnen pflegt. Der neu erwachende wiſſenſchaftliche Geiſt vertieft ſich zuerſt in das Studium der antiken Wiſſenſchaft. In dieſer, von keiner fremden Autorität beſchränkten Freiheit findet er ein plaſtiſch vollendetes Bild ſeines eigenen

Strebens. Nun erſt, da in ſeinem eigenen Innern der Gedanke einer freien Wiſſenſchaft aufgegangen, vermag er die früheren Schöpfungen des Wiſſens wirklich zu durchdringen und ſich anzueignen. Auch im Mittelalter genoß eine Zeit hindurch Ariſtoteles eine unbeſchränkte Autorität; man ſtellte ihn unmittelbar neben die Bibel. Allein ſchon hieraus iſt ohne Weiteres erſichtlich, daß man den Ariſtoteles ſelbſt im Grunde nicht verſtand. Man nahm mit den Ariſtoteliſchen Gedanken ganz daſſelbe vor, wie mit den eigenen: man tauchte ſie ein in die Subſtanz des Glaubens, ſupplirte und trübte ſie durch die Lehre der Kirche. Die Verehrung, mit welcher man ſich im 15. Jahrhundert an Ariſtoteles, Plato, an die griechiſche Philoſophie überhaupt anſchloß, hat einen entſchieden anderen Sinn. Man genoß darin nicht die Einheit mit dem Glauben, ſondern ſeine eigene, die Autorität der Kirche abwerfende Freiheit des Denkens. Daher folgen denn auch der Erneuerung der antiken Wiſſenſchaft ſogleich ſelbſtändige Productionen, die ſich dieſer eben ſo frei gegenüber ſtellen als der Lehre der Kirche, an die ſich nun aber doch wieder die verſchiedenſten Elemente der mittelalterlichen Anſchauung anhängen, wie ein Alp, den man trotz aller aufgewandten Kräfte nicht abzuſchütteln vermag.

Die ungeheure Gährung der Zeit kommt ſchon in dem Charakter und den Schickſalen der genannten Männer zur Erſcheinung. Es ſind faſt durchweg ächt fauſtiſche Geſtalten. Mit dem leidenſchaftlichſten Enthuſiasmus geben ſie ſich dem Drange des Wiſſens hin. Die Wahrheit zu erforſchen, iſt ihre Religion, der ſie alle Freuden der Welt, alles Glück des Lebens zu opfern bereit ſind. Sie jauchzen und rühmen ſich laut, daß ſie in die innerſten Geheimniſſe des Ewigen eingedrungen ſind. Dann aber erfaßt ſie auch wieder der Zweifel, und alle ihre Wiſſenſchaft ſcheint ihnen werthlos und eitel. Mit derſelben ſtürmiſchen Leidenſchaft, wie ſie ſich der Wiſſenſchaft hingaben, werfen ſie ſich in das ſinnliche Leben, und eben ſo offen, wie die Seligkeit des Wiſſens, verkünden ſie nun die Wonnen des ſinnlichen Genuſſes. Dieſem innerlich unſteten wilden Weſen kommt das Schickſal zu Hülfe, welches ſie unabläſſig hin- und herwirft, ihnen unerwartet Glück, aber auch Unglück und Qual vollauf bereitet. Ueberwiegend ſind es die allgemeinen Kämpfe der

Zeit, die Kämpfe der neu erwachenden Freiheit mit den früheren Mächten des ſittlichen und religiöſen Lebens, die in ihren Lebensſchickſalen ſich ſpiegeln. Beſonders iſt es die Kirche, die ſie verfolgt. Sie ſelbſt aber tragen die Schläge des Schickſals wenn auch mit Zorn, doch auch mit unverwüſtlichem Muth. Schon längſt haben ſie in den Sternen ihr Schickſal geleſen; das Bewußtſein dieſer Nothwendigkeit drückt ſie nicht nieder, ſondern erhebt ſie, macht ſie ſo eiſern und feſt, wie das Schickſal ſelbſt.

Der eigenthümliche Gedanke, welcher in den in Rede ſtehenden philoſophiſchen Syſtemen die gemeinſame Baſis bildet, iſt die Idee des Lebens. Die ganze Welt iſt ihnen ein lebendiges Ganze, ein beſeelter Organismus. Wie in der Pflanze oder im Thiere alle Theile innerlich zuſammen gehören, wie ſie nicht von außen heranſchießen, ſondern die ſchon im Keime gegenwärtige und wirkende Seele ſie von innen heraus ſchafft, ebenſo ſind alle Theile der Welt Glieder eines Ganzen, nicht durch den Zufall oder äußerliche Kräfte zuſammengeworfen, ſondern die Offenbarung der allgemeinen vernünftigen Seele, die ſich ſelbſt in unzerſtörbarer Lebenskraft ihren Leib ſchafft, die allgegenwärtig Alles durchdringt, in der unendlichen Vielheit aller Erſcheinungen immer als das Alles beherrſchende Eine ſich ſelbſt gleich bleibt. In dieſem allgemeinen Leben des Kosmos geht aber nicht die eigenthümliche Lebendigkeit des Einzelnen verloren. Vielmehr hat jede beſondere Geſtalt der Welt, wie ſie eigenthümlich formirt iſt, auch ihren individuellen Lebensproceß, ihre beſondere Seele, ihren eigenthümlichen Lebensgenuß. Offenbar iſt mit dieſer Idee des einen lebendigen Kosmos die Natur zu einer ganz anderen geworden, als ſie in der Anſchauung der früheren chriſtlichen Zeit war. Sie iſt nicht mehr die hinterliſtige Verführerin des Geiſtes, von welcher ſich der in Gott und Chriſtus ſich Vertiefende abwendet, ſondern im Gegentheil die Offenbarung des göttlichen Verſtandes; ſie iſt, mit dem Menſchen zuſammen, der Organismus des göttlichen Lebens, darum auch nicht mehr ein gleichgültiges, intereſſeloſes Sein, ſondern vielmehr der wichtigſte Gegenſtand nicht blos des Erkennens, ſondern auch der Anſchauung, des Gemüths, der Liebe. Jene wachſende Erkenntniß des Kosmos,

„der wunderbaren Geheimniſſe der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur“ (wie Vanini eine ſeiner Schriften betitelte), geht dieſen Philoſophen über Alles; es iſt ihr Lebensnerv, der Zweck, dem ſie in allen Stürmen des Lebens, in all' ihrem unſteten, abenteuerlichen Weſen doch nie untreu werden.

Sogleich mit der Idee des allgemeinen Lebens iſt auch die Forderung gegeben, die Welt wirklich als dieſen Organismus darzuſtellen, alſo im Einzelnen, in allen beſonderen Gliedern dieſen inneren Zuſammenhang nachzuweiſen. Die Art und Weiſe jedoch, wie die Philoſophie dieſer Forderung nachkommt, hat noch einen ſehr deſultoriſchen Charakter. Das Denken zeigt noch wenig Intereſſe für eine nüchterne, verſtändige Beobachtung der Natur. Es hat keine Ruhe, bei dem Einzelnen zu verweilen und eine beſondere Erſcheinung durch alle Modificationen und Verhältniſſe hindurch experimentirend zu verfolgen, ſondern es begnügt ſich mit der Beobachtung des ſich unmittelbar der Anſchauung Darbietenden, und ſpringt dann über ſehr wichtige Mittelglieder hinweg ſogleich zu dem Allgemeinen hinüber, dem man nun freilich die Uebereilung, in der es gefunden, anſieht. Allerdings werden wir nicht ſelten durch den genialen Scharfblick dieſer Philoſophen überraſcht, mit welchem ſie ohne genaue Kenntniß der Erſcheinungen einzelne Geſtalten der Natur dem allgemeinen Zuſammenhange einzuordnen und nach ihrer ganzen Phyſiognomie zu charakteriſiren verſtehen; allein zum großen Theil glückt es doch ihrer Anſchauung nicht, die mangelnde Empirie zu erſetzen; vielmehr greift ſie aus einem Kreiſe von Erſcheinungen nur ein untergeordnetes, unweſentliches Moment heraus und beſtimmt nach dieſem das Ganze. Für die weitere Durchführung der Idee des Lebens beſonders von Wichtigkeit ſind die Begriffe von Sympathie und Antipathie, welche in allen dieſen philoſophiſchen Syſtemen eine mehr oder weniger bedeutende Rolle ſpielen. Gleichartige Geſtalten der Natur ſollen ſich ſympathiſch, ungleichartige antipathiſch zu einander verhalten. Was iſt nun aber gleichartig und ungleichartig? Auch hier tritt wieder das eben bemerkte deſultoriſche Verfahren unſerer Philoſophen ſehr offen hervor. Theils nämlich wird die Beſtimmung hierüber auf die Erfahrung gegründet. Dieſe ſelbſt hat gezeigt, wie einzelne Elemente,

Geſtalten der Natur anziehend und abſtoßend auf einander wirken, ſich einander zerſtören oder unterſtützen. Wie aber ſchon dieſe Erfahrung meiſt eine ganz vereinzelte, aphoriſtiſche, nichts weniger als conſtatirte iſt, ſo wird denn über die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit auch ohne alle Erfahrung nach verſchiedenen äußeren, ſehr unweſentlichen Geſichtspunkten geurtheilt. Ein ähnlicher phyſiognomiſcher Ausdruck zweier Geſtalten der Natur, eine ähnliche Farbe, ein ähnlicher Geruch u. ſ. w. ſind ausreichend, über ein ſympathiſches Verhalten zu entſcheiden. Dieſe Sympathie und Antipathie, dieſe anziehende und abſtoßende Wirkung der Dinge aufeinander geht nun aber hier — was vor Allem für den ganzen Standpunkt dieſer Naturanſchauung charakteriſtiſch iſt — ohne weitere äußere, mechaniſche Mittel von Statten. Jede einzelne natürliche Geſtalt iſt beſeelt; die gleiche Aeußerlichkeit zweier Geſtalten zeugt von ihrer Seelengemeinſchaft, iſt ein geiſtiger Zuſammenhang der Freundſchaft, Liebe, ſie fühlen ſich zu einander hingezogen, oder im entgegengeſetzten Falle abgeſtoßen, und es bedarf daher für ſie keiner weiteren Mittel, um thatſächlich in eine reale Beziehung zu treten. Hier beſonders zeigt es ſich, wie die Philoſophie mit den herrſchenden Vorſtellungen des Mittelalters noch auf das Engſte verwickelt iſt. Sie widerſetzt ſich nicht im Entfernteſten dem Glauben an einen magiſchen Zuſammenhang aller Erſcheinungen der Natur, ebenſo wenig dem Glauben an den allſeitigen Einfluß der Geſtirne auf das Schickſal der Menſchen, ſondern beſtätigt, beweiſt dieſen Glauben. Sie iſt nach dieſer Seite hin ſelbſt noch phantaſtiſch, eine Eigenſchaft, die wir nach unſeren früheren Betrachtungen der mittelalterlichen Anſchauungsweiſe überhaupt beilegen mußten.

Als der tiefſte unter den genannten Philoſophen gilt Giordano Bruno aus Nola im Neapolitaniſchen. Schon früh ging er in den Dominikanerorden, verließ dieſen aber wieder, von ſeinen Ordensbrüdern verfolgt wegen ſeiner Religionszweifel und ſeiner rückſichtsloſen Angriffe auf die Unwiſſenheit und das laſterhafte Leben der Mönche. Von 1580 bis 1591 durchzog Bruno die Schweiz, Frankreich, England, das proteſtaniſche Deutſchland. In Helmſtädt ging er zum Proteſtantismus

über. Nach Italien zurückgekehrt wurde er im Jahre 1598 von der Inquiſition zu Venedig ergriffen und am 17. Febr. 1600 in Rom lebendig verbrannt.

Bruno benutzt, um die Auflöſung der höchſten Gegenſätze in der Idee des lebendigen Univerſums darzuſtellen, beſonders Ariſtoteliſche Gedankenformen, obwohl er ſich von Ariſtoteles ſogleich dadurch unterſcheidet, daß er das materielle Sein in viel innigere Beziehung zu der Idee des Göttlichen ſetzt. Auf dieſe metaphyſiſchen Grundlagen der Philoſophie Bruno's können wir hier nicht eingehen. Ich theile Ihnen aber nach der Schrift von Carriere: „Die philoſophiſche Weltanſchauung der Reformationszeit" (1847); in welcher die Philoſophie Bruno's ſehr gründlich mit beſonderer Vorliebe behandelt iſt, einige Momente aus Bruno's Naturphiloſophie mit, welche für ſeine ganze Anſchauung von beſonderem Intereſſe ſind. Das erſte allerhaltende, allumfaſſende, allverbindende Sein im Raume iſt der Aether. Es iſt eine unermeßliche, ätheriſche Region, in welcher unzählige Körper ſich befinden und ſich bewegen, und dieſer Aether, dieſer Lebenshauch umgiebt nicht blos die Körper, ſondern er durchdringt ſie und iſt allen Dingen eingeboren; er iſt der Seele wie dem Leibe gegenwärtig. Dieſen unendlichen Himmel nennen wir den Sitz Gottes, des Vaters des Lichts. Das Licht iſt die erſte Offenbarung des Seins, das Bild des ewigen Lebens; die Geſtirnanbeter haben alſo zu der ſichtbarſten Spur der Gottheit ihr Auge hingewandt, um durch äußeren Cultus die innere religiöſe Gluth darzuſtellen. Ferner aber haben wir im unermeßlichen Raume den Gegenſatz des Warmen und des Kalten; in ihrer Durchdringung beſteht das Leben; die Erſcheinung des einen iſt das Feuer, die des anderen das Waſſer; ſie müſſen ſich überall finden, je nachdem aber das erſtere überwiegt oder das zweite, nennen wir die Weltkörper Sonne oder Erde. Denn es ſind nicht acht Sphären, in denen die Sterne befeſtigt wären, noch ruht die Erde im Mittelpunkte, ſondern der unendliche Raum iſt von unzähligen frei ſchwebenden Sternen erfüllt, herrliche Lichter, die ihre angemeſſene Entfernung bewahren, um an dem beſtändigen Leben Theil zu haben, flammende Herolde der Ehre und Herrlichkeit Gottes, den wir nicht in der Ferne zu ſuchen brauchen, weil er in uns

und um uns gegenwärtig ist. So wenig wie die Erde ist irgend ein anderer Stern Mittelpunkt des Alls; das Unendliche hat keinen Mittelpunkt oder hat ihn überall, so daß jedes Gestirn für sich ein Centrum ist. Die Erde schwingt sich wie die anderen Planeten, die wohl noch nicht alle entdeckt sind, in kreisähnlichen Bahnen um die Sonne, wie Copernicus darthut, aber auch die Sonne steht nicht still, sondern schwebt mit dem allgemeinen Sternenreigen. Die Fixsterne sind Sonnen, sie scheinen nur Punkte wegen der großen Entfernung, und aus demselben Grunde sehen wir ihre Planeten nicht, aber wir dürfen dieselben sicher vermuthen. — Die Erneuerung und Wiedergeburt alles Lebens verursacht eine allgemeine Bewegung im All. Denn die Materie und das Wesen der Dinge ist unvergänglich und für alle Formen empfänglich; da sie dieselben aber nicht alle in einem Augenblicke aufnehmen kann, so geschieht dies in beständiger Veränderung nach und nach; gleichwie auch beim Menschen ein immerwährender Stoffwechsel stattfindet, so herrscht auch ein ununterbrochenes Ein- und Ausströmen in Bezug auf die Weltkörper. So kommt jeder Theil zum Mitgenusse des Lebens und des Glücks. Aus demselben Verlangen der Selbsterhaltung nähern sich auch die Weltkörper einander und entfernen sich wieder. Denn jede natürliche, aus einem inneren Princip stammende Bewegung ist, um das Gegentheil zu fliehen und dem Entsprechenden und Befreundeten zu folgen. Denn an sich oder an seinem rechten Orte ist nichts schwer oder leicht, gleichwie das Haupt oder der Arm den eigenen Leib nicht belasten, sondern nur dann tritt solches ein, wenn ein Körper losgelöst von seinem Ganzen oder Elemente sich wie in der Ferne befindet; in der Tiefe des Meeres drückt sich das Wasser nicht, wenn wir es aber in die Luft bringen, dann strebt es abwärts und sinkt zu Boden. Die Sterne aber sind die Glieder des Universums, und wie sie den Geschöpfen auf ihnen Leben und Nahrung geben, so haben sie noch viel mehr das Leben in sich, und darum bewegen sie sich aus natürlichem Willen gegen einander: die kalten bedürfen der Wärme, die feurigen der Erfrischung, und beides gewinnen sie von einander. Sie sind nicht fest, noch werden sie von einem äußeren Beweger getrieben, was ein mühsam unwürdi-

ges Geschäft wäre, sondern wie Pflanzen und Thiere, wie Mann und Weib zu einander hinstreben, wie jede Sache ihres Gleichen zu finden geht und ihr Gegentheil flieht, so bewegen sich auch die Weltkörper, so zieht der Magnet das Eisen an, und es wird von einem Lebenshauch, der vom Magnet ausströmt, ein Sinn im Eisen erweckt. — Pflanzen und Thiere sind lebendige Bilder der Natur, welche nichts Anderes ist als Gott in den Dingen, in einem Jeglichen nach dessen Fassungskraft offenbar. So hat Alles am Leben Theil, und unzählige Individuen leben nicht blos in uns, sondern in allen zusammengesetzten Dingen, und wo wir sagen, daß etwas stürbe, da ist dies nur ein Hervorgang zu neuem Dasein, eine Auflösung dieser Verbindung, die zugleich das Eingehen in eine neue ist; dies gilt von den körperlichen wie von den geistigen Wesen. Nichts mag vom allumfassenden Ganzen weggerissen werden; der eine unendliche Beweger, in dem Alles lebt, webt und ist, läßt Alles um seiner Fortentwickelung willen sich bewegen. Die Veränderungen der Dinge sind so beständig und gesetzmäßig wie der Lauf der Gestirne. Keine äußere Macht treibt sie, sondern die Natur ist die innere Werkmeisterin, die durch eingeborene Weisheit als lebendige Kunst ihre eigene Materie, d. h. sich selbst, gestaltet. So giebt es eine Mannichfaltigkeit der Dinge, es giebt Stufen und Grade, aber jedes ist in seiner Art vollkommen, und es ist keine Unvollkommenheit, daß sie einander bedürfen, da sie ja einander finden und ergänzen, und in dieser Wechselbeziehung ein Ganzes ausmachen. *)

Um Ihnen eine Anschauung zu geben von der Art und Weise, wie die naturphilosophischen Systeme dieser Zeit die Grundidee des allgemeinen Lebens durchführten, wähle ich die Lehre des Paracelsus, weil in dieser vorzugsweise die Consequenzen jener Idee recht prägnant hervortreten. Ohne Zweifel ist Paracelsus in der Geschichte der Medicin eine epochemachende Gestalt. In ihm vor Allem bricht der Kampf hervor gegen die Autoritäten, welche das Mittelalter hindurch die Theorie und Praxis der Medicin beherrschten. Paracelsus selbst tritt diese Autoritäten mit Füßen. Als er im Jahre 1527 als Pro-

*) Carriere a. a. O. S. 445.

feſſor der Medicin nach Baſel gerufen wurde, begann er ſeine Vorleſungen damit, die Werke des Avicenna und Galenus im Auditorium ſelbſt zu verbrennen, indem er verſicherte: ſeine Schuhriemen wüßten mehr als Avicenna und Galenus, alle hohen Schulen hätten nicht ſo viel erfahren als ſein Bart, und ſein Haupthaar im Genicke ſei gelehrter als alle Scribenten. Die ganze bisherige Bücherweisheit gilt ihm für nichts. Er verſichert, daß er 10 Jahre lang kein Buch in die Hand genommen, und daß ſeine ganze Liberey nicht aus ſechs Blättern beſtehe. Das Leſen — ſagt er — hat nie einen Arzt gemacht, aber die Praktik, die giebt den Arzt; Leſen iſt ein Schemel der Praktik und ein Federwiſch. Auf Reiſen durch ganz Europa ſuchte Paracelſus, was er auf der hohen Schule — „dem Garten, da man die Bäume verſtümmelt" — nicht gefunden hatte. Ueberall beobachtete er und holte Erkundigungen ein, „bei Doctoren, Scherern und Badern, gelehrten Aerzten, Weibern, Schwarzkünſtlern, Alchymiſten, Klöſtern, Edlen und Unedlen, Geſcheidten und Einfältigen." Die gelehrten Aerzte vor Allem ſind ſeine Feinde. „Die betrügeriſchen Aerzte trieben ihn aus Lithauen, hernach aus Preußen, dann aus Polen. Auch den Niederländern, den Univerſitäten, den Juden und Mönchen gefiel er nicht. Aber Gott ſei Dank! den Kranken gefiel er überall." Glückliche Kuren — er heilte allein 18 Fürſten, die von anderen Aerzten ſchon aufgegeben waren — trugen den Ruf des Paracelſus weit über die Grenzen Deutſchlands. Wenn die feſteſte Ueberzeugung von der Untrüglichkeit ſeiner Kunſt dem Arzte bei dem Kranken Vertrauen erweckt, ſo war Paracelſus nach dieſer Seite hin unwiderſtehlich. „Mir nach — beginnt er ſeine Schrift über die vier Säulen der Medicin — Ich nicht Euch, Avicenna, Rhaſes, Galen, Meſur! Mir nach, und ich nicht Euch, Ihr von Paris, Ihr von Montpellier Ihr von Schwaben, Ihr von Meißen, Ihr von Cöln, Ihr von Wien und was an der Donau und Rheinſtrome liegt, Ihr Inſeln im Meere, Du Italien, Du Dalmatien, Du Athen, Du Grieche, Du Araber, Du Iſraelite, Mir nach und ich nicht Euch! Mein iſt die Monarchie!" „Laßt's Euch nicht ſeltſam ſein — ſagt er ferner —, daß ich hervorziehe, was Allen unbekannt geweſen; denn ich bin von einer anderen Na-

tur. Ich bezeuge bei Gott, daß ich nicht lüge, obschon es der Natur unmöglich scheint, daß Keiner jetzt ist, noch gewesen ist, noch sein wird, der die Natur so tief untersucht hätte als ich." Der letzte Grund aller seiner Wissenschaft, wie alles Wissens überhaupt, ist kein anderer als Gott selbst. „Gott bleibt in allen Dingen der oberste Scribent, der höchste und unser Aller Text; es steht geschrieben, der wird uns in alle Wahrheit führen, uns alle Dinge lehren; hierunter ist auch die Arznei, Philosophie und Astronomie begriffen. Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Andere alles (auch die Arzneikunst) zufallen. Solches Spruchs mag sich der Arzt nicht erwehren, denn er wähnt falsch, wenn er glaubt, die Natur gehöre nicht zum Reiche Gottes. — Der Mensch erfindet nichts, der Teufel erfindet nichts; Gott ist es allein, der uns Alles durch das Licht der Natur offenbart."

Paracelsus denkt sich die ganze Welt entstanden aus einem von Gott geschaffenen Urstoffe, welcher selbst formlos und unbestimmt die Keime aller Geschöpfe ebenso umfaßte, wie das Ei die Keime des Thieres, oder das Samenkorn die Keime der Pflanze. Er nennt diesen Stoff den großen Limbus. Zuerst trennten sich die Elemente, die im Limbus vermischt waren. Das Feuer ward zum Himmel (heiß und trocken), die Luft zur Leere (heiß und feucht), das Wasser zur Flüssigeit (kalt und naß), die Erde zum Erdball (kalt und trocken). Die hier bezeichneten Elemente führt Paracelsus anderweitig auf drei andere ursprünglichere Elemente zurück, die er Sal, Sulphur, Mercurius nennt. Sie spiegeln sich ab in unserem Salze, Schwefel und Quecksilber, und sind der allgemeine Grund der Festigkeit, des Flüssigen und Verbrennlichen. Der Scheidung der Elemente folgte aber eine andere. Der Himmel theilte sich in das Firmament und in die Sterne und Planeten, die Luft in ihre verschiedenen Kräfte und Bewohner, das Wasser in Fische, Nymphen, Salze u. s. w., die Erde in Gewächse, Steine, Thiere und Menschen. Dieser zweiten Scheidung wird endlich eine dritte und letzte folgen, durch welche alles Vergängliche wieder zu dem Ewigen, aus dem es geworden, zurückkehrt. Als Hauptunterschiede treten sich in der Anschauung des Paracelsus gegenüber: der Himmel mit den Gestirnen, die Erde

mit den Steinen, Pflanzen und Thieren, und dann der Menſch. Wie alle dieſe verſchiedenen Geſtalten der Welt aus demſelben Stoffe entſtanden, ſo unterſcheiden ſie ſich auch nur durch die Art ihrer Zuſammenſetzung; in allen iſt daſſelbe enthalten, es ſind Glieder eines Leibes, in denen nur dieſer oder jener Stoff überwiegt. Paracelſus ſucht daher weiter jene drei Reiche der Welt auch im Einzelnen zu paralleliſiren. Um die einander entſprechenden Erſcheinungen zu finden, iſt die ganze äußere Geſtalt derſelben genau zu beobachten; denn das Aeußere iſt Anzeige, Offenbarung des Innern. Für die Metalle iſt die Farbe von beſonderer Wichtigkeit. Paracelſus findet folgende Beziehungen: dem Saturn und dem Blei entſpricht ſchwarz; der Sonne und dem Golde gelb; dem Monde und dem Silber grau; dem Mercurius und dem Queckſilber blau; der Venus und dem Kupfer grün; dem Mars und dem Eiſen roth; dem Jupiter und dem Zinn weiß. Von der Beziehung der Pflanzen zu den Geſtirnen heißt es: Jedes Gewächs iſt nichts als ein irdiſcher Stern, und jeder Stern nichts Anderes als ein ſpiritualiſtiſch gewachſenes Kraut, dem ein Kraut auf der Erde zu vergleichen iſt; ebenſo wie bei einer Deſtillation des Wermuths Blätter, Wurzeln und alles Materielle davon geſchieden wird, der Spiritus aber doch die Form und das Bild des Krautes enthält, alſo ſind auch die Sterne im Himmel Modelle, Formen, Matrices der Gewächſe, ſo daß jeder Stern durch ſeine anziehenden Kräfte das ihm gleiche Kraut aus der Erde herauszieht. Wüßte man genau dies Verhältniß der Sterne zu den Gewächſen, ſo würde man ſagen: Dieſer Stern heißt stella Rosmarini, dieſer Absinthii u. ſ. w. Dadurch würde ein Herbarium entſtehen, welches edler als Gold, Silber und Edelſteine wäre. — Beſonders hat nun aber der Menſch alle verſchiedenen Formen der ganzen Welt in ſich; er iſt im vollſten Sinne Mikrokosmus, weil er nach Gottes Bilde geſchaffen iſt. „Wie die große Welt aus dem Limbus gemacht, und nach allen Creaturen der Menſch, ſo iſt Nichts in der großen Welt, was nicht in ihm zuſammengefaßt wäre. Daher hat der Menſch das Wiſſen der Engel und Geiſter, und erlangt alle Kunſt der übrigen Geſchöpfe; denn er hat es von ihnen geerbt. So trägt er alſo das Ebenbild und die Eigenſchaften

aller vor ihm geschaffenen Thiere an sich. Aller Thiere Vernunft zusammen ist daher Eines Menschen Vernunft, und Eines Menschen Vernunft ist aller Thiere Vernunft. Daher ist der Mensch das höchste Thier; denn die einzelnen Thiere haben nicht die ganze thierische Natur. Obwohl aber aller Thiere Art in dem Menschen liegt, so wird doch nur Eine vorzüglich geweckt, so daß der eine Hundeart, der andere Wolfart, der dritte Fuchsart verräth, ohne deswegen ein bloßes Thier zu sein; denn er ist zugleich Gottes Bildniß, und das Werkzeug, durch welches Gott große Wunder thut." — Ferner aber entsprechen im menschlichen Leibe dem Jupiter die Leber, dem Monde das Gehirn, der Sonne das Herz, dem Saturn die Milz, dem Mercur die Lunge, der Venus die Nieren, dem Mars die Gallenblase. Wie die Gestirne des Firmaments ihren Lauf vollbringen, so auch diese Glieder des Körpers. Da aber der Mensch aus den Gestirnen ist, so richtet sich der Himmel nicht nach dem Menschen, sondern der Mensch nach dem Himmel, wie der Sohn nach dem Vater. Je nachdem daher die Constellation des äußeren Himmels beschaffen ist, wird auch die Stellung des inneren Himmels in dem Menschen eine andere. Ist aber die Constellation des Himmels, der die innere Constellation des Individuums entspricht, ausgelaufen, so geht dieses in Fäulniß über. *)

Den Einfluß der Gestirne auf den menschlichen Leib zu erkennen, ist für den Arzt von besonderer Wichtigkeit; denn durch ihn entstehen eine Menge von Krankheiten, die ohne jenes Wissen unmöglich zu heilen sind. Hier wie überhaupt in der Behandlung des kranken Organismus zeigt es sich, wie wichtig die Einsicht in die specifische Beziehung, in die wesentliche Zusammengehörigkeit der verschiedenen Erscheinungen zu einander ist. Was dieselbe äußere Gestalt, dieselbe Signatur hat, wirkt auch auf einander. Wie man die Frau aus ihrer Form erkennt, sagt Paracelsus, so auch die Arzneimittel; wer dies leugnet, der macht Gott zum Lügner, dessen Weisheit durch diese äußerlichen Kennzeichen den schwachen menschlichen Verstand zur Erkenntniß führen will. So zeigt schon die Fi-

*) Rixner u. Siber, Lehrmeinungen berühmter Physiker, 1. Heft S. 109

gur der Wurzel Satyrion (Knabenkraut) an, daß sie diene, den Männern die verlorene Mannheit wiederzugeben; das Stechen der Distel, daß nichts Besseres gegen inneres Stechen sei als sie; der schwarze Fleck in der Blumenkrone der Euphrasia, daß diese Pflanze gegen Augenbeschwerden ein vortreffliches Mittel abgebe u. s. w.

Die zukünftigen Schicksale der Menschen aus den Gestirnen zu erforschen, hält Paracelsus für eine unsichere Kunst, „weil Alles in der Hand Gottes steht, dessen Willen der Astrolog nicht erforschen kann. Vieles geschieht, was der Himmel nicht veranstaltet. Das Vortrefflichste, worin Heimlichkeiten der Menschen begriffen sind, ist der Astronomie gänzlich verborgen, und der Himmel sagt daher auch über Dinge, die über dem Himmel sind, nichts Gründliches. So prognosticirt z. B. die Astronomie nicht über das Leben der Bauern; denn sie sind selig aus Gott und nicht aus dem Himmel. Wenn sie aber aus ihrem Stande heraustreten, und Magistratspersonen, Soldaten u. s. w. sein wollen, so vergeben sie ihre Freiheit und werden dem Himmel unterworfen."

Die Möglichkeit, die Metalle in einander umzuwandeln, steht für Paracelsus schon darum fest, weil die erste Materie aller Metalle ein und dieselbe ist. „Die Metalle unterscheiden sich nur durch den Grad ihrer Zeitigung und die Quantität eines überflüssigen Zusatzes. Daher ist das Gold vollkommen gezeitigt, das Silber nur zur halben Zeitigung gekommen, wie seine Farbe anzeigt, und hat noch Zusatz bei sich. So sind alle unedlen Metalle zwar aus der nämlichen ersten Materie, aber der Zusatz hat ihre Zeitigung verhindert." Paracelsus bringt diese höchste Aufgabe der Alchemie, die unedlen Metalle in edle zu verwandeln, mit der Bearbeitung und Veredlung der Natur überhaupt in ein und dieselbe Kategorie. Die Natur bietet uns nichts Vollendetes; der Mensch erst muß es vollenden; eben dies ist Alchemie. Also ist der Bäcker — sagt er — der Brod bäckt, der Rebmann, der Wein macht, der Weber, der Tuch macht u. s. w. ein Alchemist. Wer das, was dem Menschen zum Nutzen aus der Natur wächst, dahin bringt, wohin es geordnet ist, der ist ein Alchemist, so daß also der Alchemist da anfängt, wo die Natur aufhört. — Paracelsus

ſelbſt rühmt ſich, daß er es verſtände, die unedlen Metalle in ein feineres Gold zu verwandeln, als die Erde uns biete. Auch das Lebenselixir will er gefunden haben, durch deſſen Genuß der Menſch, wenn auch nicht auf immer dem Tode entgehen, doch ein Alter gleich den Patriarchen ſich verſchaffen kann. Ebenſo wie der Erde der Sommer kommt, ihre Krankheit hinwegnimmt, und ſie wieder zu ihrer natürlichen Geſundheit bringt, durch welche Alles wieder grünt, ſo ſoll auch der Menſch in ſeiner Krankheit behandelt werden, damit ſein Winter vergehe, ſein Sommer komme, und ihm ſein Blühen, ſeine Stärke und Kraft wieder begegne. In der vollendetſten Weiſe vermag dies nur die Lebenstinctur zu leiſten.

Sieben und zwanzigſter Brief.

Die Naturwiſſenſchaft der neueren Zeit im Allgemeinen. — Baco von Verulam.

Die Naturanſchauung, die ich in meinem vorigen Briefe entwickelte, bildet den Uebergang in die Naturwiſſenſchaft der neueren Zeit. Schon früher*) habe ich das freie Hervortreten des Naturintereſſes ſowohl in der Form der Kunſt als auch der Wiſſenſchaft in weſentliche Beziehung geſetzt zum allgemeinen Princip des Proteſtantismus. In ihm befreit ſich der Geiſt nach allen ſeinen weſentlichen Seiten von der tyranniſchen Herrſchaft, welche bisher der religiöſe Glaube über ihn ausgeübt. Nicht blos in der Sphäre der Religion und der Theologie proteſtirt der Geiſt gegen die Aeußerlichkeit des katholiſchen Glaubens, gegen die abſolute Autorität der Kirche, gegen das Zerfallen der Gläubigen in Laien und Prieſter, gegen den Ablaß, in welchem jene Aeußerlichkeit ihre höchſte Spitze erreichte, ſondern dieſe Proteſtation erſtreckt ſich über alle Gebiete des geiſtigen Lebens. Galt früher

*) S. S. 21. u. S. 143 u. a.

das eheloſe Leben als das höhere, dem vollendeten Chriſten entſprechende, und wurde damit der Familie, dem Fundamente der Sittlichkeit ihr weſentlicher Werth abgeſprochen, ſo kommt jetzt die ſittliche Liebe, und mit ihr alle die individuellen Verhältniſſe, welche in dem Leben der Familie ſich entwickeln, wieder zur Anerkennung. Ebenſo macht ſich der ſpecifiſche Unterſchied der Nationen wieder geltend, der im Katholicismus bedeutungslos verſchwand, und an ihn knüpft ſich ſogleich eine weitere politiſche Organiſation, eine ſelbſtändige Geſtaltung aller bürgerlichen Verhältniſſe, eine Emancipation des ganzen praktiſchen Lebens an. Aehnlich haben wir auch das allmälige Aufblühen der Kunſt als eine ſolche Proteſtation gegen die Allgewalt der Religion und der Kirche zu betrachten, wenn auch zunächſt die Kunſt ihre Gegenſtände überwiegend aus dem religiöſen Gebiete entnahm. „So wenig der Baum, der auf einem Kirchthurm ſteht, aus ſeinem harten Geſtein entſproſſen iſt, ſo wenig kam die Kunſt aus der Kirche und ihrem Geiſte; der ſchlaue Vogel des Verſtandes trug das Samenkorn auf ſie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unſchädlich, als es aber groß, als es Baum wurde, zerſprengte es den alten Kirchthurm.“*) Mit Recht ſagt Leo in ſeiner Geſchichte von Italien: „Die großen italieniſchen Künſtler haben ebenſo viel gethan für die geiſtige Befreiung und Entwickelung der Welt, als die deutſchen Reformatoren denn ſo lange jene alten, düſteren, ſtrengen Heiligen- und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen feſſeln konnten, ſo lange in der Kunſt die äußere Ungeſchicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, daß der Geiſt ſelbſt noch in einer engen Beſchränkung, in drückender Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunſt entwickelte ſich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Maße, und beider Entwickelung war gegenſeitig bedingt.“ Entſchieden haben wir endlich auch die freie Geſtaltung der Wiſſenſchaft als ein weſentliches Glied im Proteſtantismus anzuſehen, wenn auch die Männer, welche auf dem Gebiete der Religion die Reformation begründeten, ſich zum Theil gegen eine ſolche freie, ſich

*) S. Feuerbach's Geſchichte der Philoſophie. Th. 1. S. 19.

auf ſich ſelbſt ſtützende, die Norm der Kirche ebenſo ſo ſehr als der Bibel verwerfende Wiſſenſchaft feindlich ausſprachen. Natürlich muß ſich der Proteſtantismus auf dem religiöſen Gebiete anders geſtalten, als auf dem der Wiſſenſchaft. Dort lehnt ſich die frei hervortretende Innerlichkeit des Individuums, da ſie nicht im Entfernteſten aus dem chriſtlichen Glauben heraustreten, dieſen vielmehr nur entwickeln, reinigen will, wieder an die erſte Erſcheinung und Faſſung des chriſtlichen Princips, an die Bibel an, giebt aber zugleich ein neues Glaubensbekenntniß, ſtellt neue Symbole auf, ohne das klare Bewußtſein darüber, in welchem Sinne nun noch die Worte der Bibel als Norm des Glaubens bezeichnet werden können. Die Wiſſenſchaft dagegen muß nothwendig, will ſie ihrem Begriffe entſprechen, das freie, vernünftige Denken, welches ſeinen Inhalt beweiſt, ausdrücklich zu ihrem Fundamente erheben. So lange ſie dies nicht thut, bleibt ſie in der Scholaſtik befangen. Mit Unrecht hat man wohl behauptet, daß dieſe freie, ſich ſelbſt begründende Wiſſenſchaft mit dem chriſtlichen Glauben in keinem weiteren Verhältniß ſtehe, daß ſie vielmehr vollkommen aus demſelben heraustrete. Offenbar gäbe es innerhalb des chriſtlichen Geiſtes überhaupt keine Wiſſenſchaft, wenn man die Forderung aufſtellen wollte, daß ſie den religiöſen Glauben in irgend einer Form als feſte Autorität von vorn herein anerkennen müſſe. Das Chriſtenthum iſt aber nicht blos Religion; es iſt vielmehr ein allgemein geiſtiges Princip, es iſt das tiefſte Bewußtſein des Geiſtes von ſeinem Weſen, welches alle weſentlichen Formen des Geiſtes aus ſich erzeugt, welches gerade dadurch ſeine ewige Wahrheit beweiſt, daß es das Leben nach allen ſeinen Richtungen durchdringt. So iſt denn auch die Wiſſenſchaft, welche aus dem chriſtlichen Principe hervorgeht, dem Gehalte nach eine andere, als die aus der heidniſchen Anſchauung ſich entwickelnde. Sie iſt der denkende, ſein Weſen erkennende chriſtliche Geiſt.

Wenige Jahre vor das Auftreten der deutſchen Reformatoren fällt die Entdeckung von Amerika. A. v. Humboldt hat in einer beſonderen, anerkannt klaſſiſchen Schrift dieſe für die ganze Entwickelung und Bildung des Geiſtes nach allen Seiten hin unendlich wichtige Begebenheit nach den Urſachen,

die sie vorbereitet und herbeigeführt, wie nach ihrem unmittelbaren Einflusse auf die praktische und wissenschaftliche Erdkunde dargestellt. Die Schrift führt den Titel: Kritische Untersuchungen über die historische Entwickelung der geographischen Kenntnisse von der neuen Welt, und die Fortschritte der nautischen Astronomie in dem 15. und 16. Jahrhundert. 3 Bände. Sie erschien französisch im Jahre 1833; ins Deutsche ist sie übersetzt von J. L. Ideler. Der entschiedenste Einfluß dieser Schrift sowohl auf die Auffassung jener welthistorischen Begebenheit überhaupt, wie einer Menge von einzelnen wichtigen Elementen derselben, tritt uns in allen neueren Darstellungen, deren es von der Entdeckung Amerika's so viele und vortreffliche giebt, entgegen. Auch der Kosmos selbst geht hier nach verschiedenen Seiten hin ins Specielle ein, und hebt die für die Entwickelung der Weltanschauung überhaupt wichtigen Momente in der klarsten, eindringlichsten Weise hervor. Ich halte es daher für überflüssig, zu diesem Abschnitte des Kosmos noch Erläuterungen oder weitere Ausführungen hinzuzufügen. Daß die Entdeckungsreisen des 15. und 16. Jahrhunderts im inneren geistigen Zusammenhange stehen mit allen den Erscheinungen der neueren Zeit, welche zunächst ihren Brenn- und Einigungspunkt in der deutschen Reformation fanden, liegt zu sehr auf der Hand, als daß es noch einer weiteren Nachweisung bedürfte. Mögen auch zunächst die Entdeckungsreisen unternommen sein aus mancherlei äußeren Motiven, mögen sich auch religiöse Interessen damit verknüpft haben, welche wesentlich der mittelalterlichen Anschauungsweise angehören, so zeigt doch die Ausdauer, mit welcher man seinen Zweck trotz aller Gefahren verfolgte, der Eifer, mit welchem man die Wunder der neuen Welt zu umfassen, die Kunde von derselben zu erweitern strebte, das Geschick, mit welchem man Erfahrungen benutzte, um die Kunst des Reisens zu vervollkommnen, wie sehr der Geist über die Ruhe und Befriedigung des religiösen Glaubens hinaus mit aller Macht in die Welt hinausgetrieben wurde, um alle Reiche derselben, gegen die er sonst gleichgültig seine Augen verschloß, in Besitz zu nehmen.

Für den Charakter der Naturwissenschaft der

neueren Zeit im Allgemeinen iſt es vor Allem von Wichtigkeit, daß in ihr empiriſche und philoſophiſche Naturforſchung mit Beſtimmtheit auseinander treten. In der antiken Naturwiſſenſchaft ſind beide Weiſen der Weltbetrachtung noch auf das Engſte mit einander verflochten. Der Grund hievon liegt in dem noch unentwickelten Zuſtande der Empirie, welcher ſelbſt wieder durch den ganzen Charakter der antiken Weltanſchauung bedingt iſt. Das Bedürfniß, die Natur nach allen Seiten hin empiriſch zu verfolgen, ſetzt ebenſo ſehr voraus, daß dieſelbe dem Geiſte zu einer fremden, entgegengeſetzten Welt geworden, als auch den Trieb, dieſen Gegenſatz wieder aufzuheben. Beide Momente haben wir erſt in der neueren Zeit in der vollendetſten Weiſe. Hier begnügt ſich daher der Geiſt nicht mehr damit, die Geſtalten der Natur anzuſchauen, wie ſie ihm unmittelbar entgegentreten; er zerlegt ſie durch ſeine Kunſt in ihre einzelnen Elemente, nimmt jedes für ſich vor, combinirt ſie in allen möglichen Weiſen, und eben dieſer ganze weitläuftige Weg der Beobachtung und des Experiments läßt das Denken zunächſt zurücktreten; und dann je vollſtändiger das Material geſammelt, deſto ſicherer werden die allgemeinen Kräfte und Geſetze gefunden. In der Trennung der empiriſchen und philoſophiſchen Naturforſchung ſtellt ſich alſo die Gründlichkeit, Sicherheit der modernen Naturwiſſenſchaft dar. Alle Elemente, die in dem Erkennen der Natur umfaßt ſind, treten als ſolche hervor, erhalten ihr Recht und ihre beſondere Ausbildung. Allerdings entſteht hiedurch nun auch wieder die Gefahr, daß dieſe für ein gründliches Erkennen nothwendige Trennung zu einem unaufgelöſten Gegenſatz werde, daß alſo beide Weiſen des Erkennens, die zuletzt doch wieder zuſammentreten müſſen, ſoll die Natur in ihrer ganzen, vollen Wirklichkeit vom Geiſte erfaßt werden, ſich feindlich einander gegenüberſtellen. Die moderne Wiſſenſchaft bietet nur zu oft das Schauſpiel dieſer Feindſchaft und dieſes Kampfes der Empirie und Philoſophie, wenn auch das vernünftige Verhältniß zwiſchen beiden, auch ohne das Wiſſen der kämpfenden Parteien, in der weiteren Entwickelung immer wieder durchdringt und ſich geltend macht.

Das Verdienſt, die empiriſche Methode zuerſt mit dem vollen Bewußtſein ihres Werthes hervorgehoben und nach ihren

weſentlichen Elementen feſtgeſtellt zu haben, gebührt dem Baco von Verulam. Baco, 1561 in London geboren, wurde im Jahre 1617 Lordſiegelbewahrer und bald darauf Großkanzler. Oeffentlich angeklagt, ſein Amt ungetreu verwaltet zu haben, wurde er dieſer Würde entſetzt, und zum Gefängniß und zu einer Geldſtrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt. Obwohl Baco ſelbſt ſeine Schuld eingeſtanden, wurde er doch bald durch Jacob I. aus dem Gefängniß befreit, auch die Geldſtrafe wurde ihm erlaſſen. Er kehrte jedoch nicht wieder in die Oeffentlichkeit zurück, ſondern wandte die letzten Jahre ſeines Lebens nur der Wiſſenſchaft zu, indem er beklagte, daß er die viele Zeit, die er dem Staatsleben gewidmet, der edelſten Beſchäftigung, der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften entzogen hatte.

Baco beabſichtigt eine allgemeine, über alle Sphären der Wiſſenſchaft ſich erſtreckende Reform. Der Geiſt ſoll alle Vorurtheile fortwerfen, die ihn bisher niederdrückten und den Untergang der Wiſſenſchaft herbeiführten, er ſoll von vorn anfangen, die Vergangenheit vergeſſen und eine neue Welt des Wiſſens aufbauen. Obwohl aber Baco ſelbſt ein Syſtem aller Wiſſenſchaften ſkizzirt, und die Aufgabe eines jeden zu umgrenzen und feſtzuſtellen ſucht, ſo wendet er ſich doch mit dem überwiegendſten Intereſſe an die Natur. Die Naturerkenntniß iſt nach Baco das Fundament alles weiteren Wiſſens, die Naturwiſſenſchaft die Mutter aller Wiſſenſchaften. Gerade darin liegt nach ihm ein Hauptgrund des Verfalles und des Elendes der Wiſſenſchaften, daß ſie ſich von der Naturwiſſenſchaft, als ihrer gemeinſamen Wurzel, losgeriſſen haben. Die einzige richtige Methode der Naturwiſſenſchaft iſt nach Baco die der Induction. In ihr wird zunächſt ausgegangen von der vollſtändigen Beobachtung der einzelnen Erſcheinungen. Bisher hatte man ſich mit ſehr aphoriſtiſchen Beobachtungen begnügt und war dann ſogleich zu allgemeinen Sätzen fortgeeilt. Dagegen verlangt Baco, daß man mit der größten Ruhe und Bedachtſamkeit zuerſt das Factiſche ſammle und zuſammenſtelle und dann erſt von Schritt zu Schritt zur Findung des Allgemeinen, des Geſetzes fortgehe. Baco wählt die Wärme, um an einem Beiſpiele die verſchiedenen Elemente und den ganzen

Verlauf seiner Methode zu erläutern. Hier sollen also zuerst alle die Dinge zusammengestellt werden, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit doch die Wärme mit einander gemein haben. Dahin gehören: die Strahlen der Sonne, besonders im Sommer und zur Mittagszeit, die feurigen Meteore, die Blitze, die Flammen der feuerspeienden Berge, die Flamme überhaupt, heiße Dämpfe, grüne, feuchte Kräuter, die eine Zeit lang zusammengepreßt gelegen u. s. w. Darauf soll ein Verzeichniß der sogenannten negativen Instanzen gegeben werden, d. h. der Erscheinungen, die keine Wärme zeigen. Da dies aber eine endlose Arbeit sein würde, so soll man sich hierin auf die Dinge beschränken, die den Wärme zeigenden verwandt sind. Im Gegensatz zu den Sonnenstrahlen z. B. zeigen die Strahlen der Sterne keine Wärme; auch die Sonnenstrahlen nicht in einer gewissen Höhe der Atmosphäre oder in der Nähe der Pole. Drittens soll zwischen den verschiedenen wärmefähigen Materien eine Vergleichung angestellt und der graduelle Unterschied bemerkt werden, so wie das Wachsen und Abnehmen derselben in einem und demselben Gegenstande. Erst nach diesen Prämissen folgt der Act der Induction selbst. Es ist nämlich nun eine Eigenschaft zu finden, welche den verschiedenen Wärmeerscheinungen gemeinsam ist und mit der Wärme selbst wächst und abnimmt. Zuerst also hat die Induction alle die Bestimmungen, als nicht zum Wesen der Sache gehörig, auszuschließen, welche sich entweder nicht finden, wo die Sache selbst da ist, oder umgekehrt, welche sich finden, wo die Sache selbst fehlt, oder auch, welche in Bezug auf die Gradverschiedenheit des Wachsens und Abnehmens nicht der Sache entsprechen. Dann erst bleibt als Resultat der Induction die allgemeine Form übrig, welche eben gesucht wird. Jene Ausschließung geht nun wieder durch alle einzelnen Instanzen hindurch. Da also z. B. die Strahlen der Sonne warm sind, ist die Wärme nicht elementarischer Natur; da aber auch das irdische Feuer warm ist, so ist die Wärme nicht himmlischer Natur. Als das positive Wesen der Wärme ergiebt sich aus der Vergleichung aller Wärmeerscheinungen zuerst, daß die Wärme im Allgemeinen Bewegung ist. Nicht alle Bewegung ist aber Wärme, und so kommt es darauf an, die specifische Art der Bewegung zu

finden, durch welche die Wärme ſich von allen anderen Bewegungen unterſcheidet. Baco kommt zu dem Reſultate, daß die Wärme eine expanſive Bewegung iſt, und zwar eine aufwärtsſtrebende, die einzelnen Theile des Körpers erfaſſende und durchdringende.

Es erhellt ſogleich aus dieſem Beiſpiele, daß Baco's Methode der Induction im Allgemeinen nichts Anderes iſt, als denkende Beobachtung der Natur. Beobachten und Denken ſind nach Baco gleich nothwendig, um die Natur wirklich zu erkennen. Die bloßen Empiriker — ſagt er — gleichen den Ameiſen, die nur zuſammentragen und verbrauchen, die blos Denkenden oder die Dogmatiker den Spinnen, die ihr Gewebe aus ſich ſelbſt herausziehen; die Bienen verbinden Beides, indem ſie den Stoff aus den Blumen der Gärten und Felder ausſaugen, ihn dann aber durch eigene Kunſt verarbeiten; eben dadurch ſind die Bienen ein Bild der wirklich Erkennenden. — Das Conſtante in beſtimmten Erſcheinungen, das Allgemeine nennt Baco die Form, und ſo behauptet er denn, daß es in allen empiriſchen Unterſuchungen zuletzt doch immer auf die Form ankomme. Er widerſetzt ſich alſo immer nur dem Denken, welches die Beobachtung überſpringt, welches nicht aus den factiſchen Erſcheinungen ſelbſt die allgemeinen Geſetze und Formen aufzufinden verſucht. Ein ſehr wichtiges Moment in dieſer entwickelten, bewußten Empirie iſt das Experimentiren; auch Baco handelt weitläuftig von der Kunſt deſſelben. Die experimentirende Beobachtung begnügt ſich nicht damit, die Erſcheinungen, wie ſie ſich unmittelbar in der Wirklichkeit darbieten, zu verfolgen, ſondern bringt dieſelben durch künſtliche Mittel hervor. Und zwar umfaßt das Experiment immer die beiden Seiten: einmal ſuche ich eine Erſcheinung zu iſoliren, aus der Menge von zufälligen Aeußerlichkeiten, in der ich ſie vorfinde, herauszulöſen, und dann bringe ich ſie auch wieder mit anderen zuſammen, und führe ſie durch alle möglichen Situationen durch. Beide Seiten des Experiments haben jedoch ein und denſelben Zweck. Durch das Iſoliren reducire ich eine Erſcheinung auf ihre einfachen, weſentlichen Bedingungen; indem ich ſie mit anderen in Beziehung ſetze, ſoll ſie ſich in ihrer Eigenthümlichkeit bewähren, ſoll in ihrer ganzen Beſtimmt-

heit hervortreten, ſich für die Anſchauung offenbaren. Die Kunſt des Experimentirens wird im Allgemeinen darin beſtehen, die abſichtlich hervorgebrachten Combinationen ſo einzurichten, daß die eigenthümliche Form, die innere Energie einer beſtimmten Erſcheinung ſo offen wie möglich heraustrete.

Baco hat das entſchiedenſte Bewußtſein darüber, daß ſeine Methode eine epochemachende Bedeutung hat. Nicht als das Product ſeines Verſtandes will er ſie betrachtet wiſſen, ſondern als das lange vorbereitete Erzeugniß der ganzen Zeit. Wir werden Baco hierin vollkommen Recht geben. In der bewußten, wiſſenſchaftlichen Empirie liegt die Tendenz einer ſchlechthin freien, vorurtheilsloſen Erkenntniß der Wirklichkeit. Ich will mich in ihr aus der Natur ſelbſt belehren. Da gilt alſo keine Autorität, keine Tradition, ebenſowenig individuelle Intereſſen und Phantaſieen; nur was die Wirklichkeit ſelbſt mir offenbart, erkenne ich an, nur dieſem unterwerfe ich mich. Es iſt dieſe bewußte Empirie durchaus kein ſo einfacher, unmittelbar gegebener Standpunkt des theoretiſchen Geiſtes. Wir brauchen nur an das Mittelalter zurückzudenken, um ſogleich inne zu werden, welche Stufen der Bildung der Geiſt durchzumachen hat, um der Wirklichkeit mit dieſem freien, offenen Blicke gegenüberzutreten. Natürlich wird Baco ſogleich durch das Bewußtſein über den Werth ſeiner Methode dazu getrieben, ſelbſt Hand ans Werk zu legen, alſo ſelbſt zu beobachten, zu experimentiren, die factiſchen Erſcheinungen zu ſammeln, um daraus die allgemeinen Geſetze zu finden. Baco's Schriften zeigen auch, wie unermüdlich er war im Einſammeln des Materials, mit welchem Intereſſe er die Natur nach allen Seiten hin zu verfolgen ſtrebte. Allein wir dürfen uns auch nicht darüber wundern, wenn die Reſultate, die er auf dieſe Weiſe ſelbſt gewonnen, beſonders im Verhältniß zu unſerer Zeit, keine große Bedeutung haben. Es müſſen die Arbeiten Vieler ſich verbinden, um die empiriſche Methode durchzuführen. Ganz natürlich iſt es auch, daß gerade im erſten Anlaufe der Erfahrung die frühere Unerfahrenheit erſt recht an den Tag kam, daß der Entſchluß des Willens weiter reicht, als die Ausführung, daß, wenn man ſich auch dem Principe nach von der Vergangenheit emancipirt hat, das neue Princip doch zuerſt in ſeiner dürftigſten

Geſtalt auftritt, von den Irrthümern der früheren Zeit verdunkelt und oft bis zur Unkenntlichkeit entſtellt. Die Schriften Baco's ſind voll von anregenden Gedanken, fruchtbaren Geſichtspunkten, von wichtigen Beobachtungen im Einzelnen, allein ſie enthalten ebenſo ſehr auch eine Menge durchaus übereilter Behauptungen und Anſichten, die ſehr bald eben durch die Methode der Induction in ihrer Unhaltbarkeit offenbar wurden. Das Hauptverdienſt Baco's bleibt immer dies: die empiriſche Methode im Allgemeinen in ihrer unendlichen Wahrheit erkannt, und damit ein weſentliches, charakteriſtiſches, vernünftiges Intereſſe ſeiner Zeit hervorgehoben und zum klaren Bewußtſein gebracht zu haben. Noch ehe Baco in ſeiner nova Atlantis zur Stiftung einer naturwiſſenſchaftlichen Societät anregte, war ſchon 1605 in Rom von dem Prinzen von Ceſi eine Geſellſchaft geſtiftet, welche ſich die Academie dei Lincei nannte. Der Luchs war ihr Emblem, weil er für das ſcharfſichtigſte Thier galt, das nach früherem Glauben ſogar durch eine Mauer hindurchſehen konnte. Noch im Laufe des 17. Jahrhunderts erfolgte die Stiftung der Academia naturae curiosorum, der Academia del Cimento, der königlichen Societät in London, der Academie der Wiſſenſchaften in Paris. Die empiriſche Naturerkenntniß war ihr hauptſächlicher Zweck, der von nun an in dem ganzen geiſtigen Leben der gebildeten Welt als ein weſentlicher, zum Menſchen gehöriger anerkannt und ohne Schwanken verfolgt wird.

Ueber das Verhältniß der empiriſchen Naturforſchung zur philoſophiſchen habe ich mich ſchon früher im Allgemeinen ausgeſprochen. (S. 6. Brief.) Unſere folgenden Betrachtungen werden uns Gelegenheit geben, die innere Beziehung beider Erkenntnißweiſen in dem Verlaufe der Geſchichte genauer kennen zu lernen.

Acht und zwanzigster Brief.

Copernicus. — Keppler. — Galilei. — Newton.

Kosm. S. 341.

Die Naturforschung der nächsten Zeit (vom Ende des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts) hat einen sehr bestimmt ausgeprägten Charakter. Das überwiegende Interesse der Empiriker wendet sich auf die Erscheinungen der Bewegung; die körperliche Welt wird vorzugsweise nicht nach ihrer inneren, physikalischen und chemischen Beschaffenheit beobachtet, sondern als ein Complex von materiellen, sich bewegenden Gestalten, die äußerlich auf einander wirken, sich in Bewegung setzen oder in ihrer Bewegung hemmen. Diese mechanische Region der Körperwelt ist es, mit welcher die talentvollsten Köpfe sich unausgesetzt beschäftigen, in welcher es denn auch zuerst glückt, die Gesetze der Natur zu entdecken und mit wissenschaftlicher Bestimmtheit zu formiren. Und zwar sind es nicht blos die Gesetze der irdischen Bewegung, welche der forschende Geist erfaßt, auch die Bewegung der Himmelskörper wird in ihrem constanten, gesetzmäßigen Verlaufe erkannt. Es werden die Gesetze gefunden, die allgegenwärtig in der sich bewegenden Körperwelt walten, die auf der Erde, wie im Himmel ihre Geltung haben, und vorzugsweise die Einsicht in diese Uebereinstimmung der irdischen und himmlischen Bewegung ist es, wodurch sich diese ganze Betrachtungsweise zu einer mechanischen Weltanschauung abschließt. In demselben Geiste, als die Entdeckungen und Theorieen der Empiriker, bewegt sich auch die Philosophie dieser Zeit; sie sucht ebenfalls aus mechanischen Principien alle Erscheinungen der Natur abzuleiten. Bei dieser gemeinschaftlichen Richtung der empirischen Forschungen, und der Uebereinstimmung derselben mit den philosophischen Principien dringt sich der Gedanke ganz von selbst auf, daß die mechanische Weltanschauung dieser Zeit nicht als der willkührliche Einfall Einzelner, nicht als das Product zufällig zusammentreffender Bestrebungen, sondern als wesentliche,

nothwendige Stufe der ganzen geistigen Entwickelung zu betrachten ist. Besonders wenn wir auf die philosophischen Principien, durch welche jene mechanische Naturbetrachtung begründet wird, mehr Aufmerksamkeit richten, so zeigt sich ohne Weiteres, wie der Anfang der freien Wissenschaft innerhalb der christlichen Zeit eben nur diese und keine andere Gestalt annehmen konnte.

Copernicus, Keppler, Galilei und Newton sind die Männer, durch welche diese erste Gestalt der neuen Weltanschauung innerhalb der empirischen Naturforschung begründet und vollendet wurde. Copernicus hatte schon um das Jahr 1530 mit seiner Ansicht abgeschlossen; in den nächstfolgenden Jahren bearbeitete er sein Werk: sechs Bücher von den Umwälzungen der himmlischen Kreise. Obwohl er aber an der Wahrheit seiner Ansicht so wenig zweifelte, daß er sagt, dieselbe solle den Menschen klarer als die Sonne werden, so zauderte er doch bis zum Jahre 1543 mit der Herausgabe seines Werkes. Besonders soll ihn die Scheu vor den widerwärtigen Angriffen Unwissender zu dieser langen Zurückhaltung bewogen haben. Seine Gegner, die ihn für einen ruhmsüchtigen Neuerer verschrieen, hatten einen Komödiendichter bewogen, ihn, wie Aristophanes den Sokrates, auf die Bühne zu bringen und öffentlich lächerlich zu machen. Copernicus wollte sogar, von seinen Freunden gedrängt, blos die Tafeln der Sonne und der Planeten, wie sie aus seiner Theorie folgten, bekannt machen, in der Hoffnung, wie er sagte, daß die Kenner aus diesen Tafeln auf die ihnen zu Grunde liegende Theorie würden zurückschließen. Copernicus selbst erlebte nicht den Kampf, den seine Schrift hervorrief; er starb wenige Tage nach dem vollendeten Drucke derselben.

Copernicus legte das Fundament des neuen Weltsystems. Nicht die Erde, sondern die Sonne bildet das Centrum; die Erde ist ein Planet und bewegt sich um sich selbst wie um die Sonne. Daß Copernicus durch das Studium der Alten vielfache Anregung erhielt, erwähnt er selbst ausdrücklich; daß er, wie man wohl behauptet, seine Ansicht in ihren wesentlichen Elementen geradezu von den Alten, besonders von Pythagoräern, entnommen habe, ist einfach darum unmöglich, weil sie sich bei diesen gar nicht findet. Den erweiterten Beobachtungen und

Berechnungen gegenüber mußte das ptolemäiſche Weltſyſtem nothwendig immer unzureichender erſcheinen. Die Differenz zwiſchen den beobachteten und berechneten Sternörtern häufte ſich immer mehr, und man war, um dieſe mit der ptolemäiſchen Theorie in Einklang zu bringen, genöthigt, immer neue Epicykeln zu erſinnen und den früheren hinzuzufügen. So wurde das Gewirr der himmliſchen Kreiſe immer verwickelter. Eben dieſe künſtliche, verwickelte Geſtalt, welche die ptolemäiſche Theorie mit der Zeit annahm, und welche zuletzt doch zur Erklärung der wirklichen Erſcheinungen nicht ausreichen wollte, war es, was den Kopernikus dazu trieb, eine einfachere, der Wirklichkeit entſprechendere Theorie zu ſuchen. Indem Kopernikus die Sonne in die Mitte ſtellte, und ſämmtliche Planeten ſich um die Sonne bewegen ließ, ſo vermochte er hieraus, ohne Hinzunahme von weiteren Hypotheſen, die ſcheinbaren Ungleichheiten im Planetenlaufe, wonach ſie bald rechtläufig, bald rückläufig ſich zeigen, zu erklären. Von der anderen Seite hielt aber Kopernikus daran feſt, daß ſich die Planeten in Kreiſen bewegen. Durch dieſe Vorausſetzung war er genöthigt, doch wieder zu den Epicykeln des Ptolemäus ſeine Zuflucht zu nehmen. Nur hierdurch vermochte er die wirklichen Ungleichheiten oder die veränderte Geſchwindigkeit der Planeten in den verſchiedenen Stellen ihrer Bahn begreiflich zu machen, welche in Wahrheit die Folge der elliptiſchen Bewegung der Planeten um die Sonne ſind. War aber auch nach dieſer Seite hin die Theorie des Kopernikus unzureichend, ſo iſt doch in ihr gerade der weſentliche Kern der früheren Weltanſchauung über den Haufen geworfen. Entſchieden hängt die centrale Stellung der Erde mit der ganzen antiken und mittelalterlichen Weltanſchauung auf das Innigſte zuſammen, und wollen wir die That des Kopernikus richtig würdigen, ſo müſſen wir vor Allem eben dies bedenken, daß er nicht blos wiſſenſchaftlichen Autoritäten gegenüber trat, dem Hipparch und Ptolemäus, ſondern zugleich einem Glauben, der durch die Kirche geheiligt nach allen Seiten hin mit dem Gemüthe und der Vorſtellungsweiſe aller Einzelnen verwachſen war. Es handelte ſich hier nicht blos um die Einführung einer neuen aſtronomiſchen Hypotheſe, ſondern es galt einen Kampf mit den Schranken der bisherigen Denkweiſe überhaupt. Wie ſollten

wir uns daher über die Angriffe wundern, die das Syſtem des Kopernikus von allen Seiten her erfahren mußte. Selbſt Melanchthon, der ſonſt ſo Verſöhnliche, ſchrieb, als die Kunde von der neuen Weltanſicht ſich allgemeiner zu verbreiten anfing, an einen Freund, daß man die Obrigkeit bewegen müſſe, eine ſo böſe und gottloſe Meinung mit allen ihr zu Gebote ſtehenden Mitteln zu unterdrücken.

Die weitere Entwickelung des Kopernikaniſchen Weltſyſtems iſt die That Kepplers. Johannes Keppler iſt geboren den 27. Dec. 1571 zu Magſtadt, einem Dorfe nahe bei Weil in Würtemberg, wo ſein Vater ein Gaſtwirth war. Seine erſte Erziehung wurde ſehr vernachläſſigt. Nach ſeines Vaters Tode bezog er die Kloſterſchule zu Maulbronn, und 1589, um Theologie zu ſtudiren, das Stift zu Tübingen. Hier war Mäſtlin ſein Lehrer in der Mathematik; durch ihn wurde Keppler Anhänger des Kopernikaniſchen Weltſyſtems. In Folge der freiſinnigen Arbeit, die Keppler bei ſeinem Abgange von Tübingen geliefert, erhielt er unter Anerkennung ſeines redneriſchen Talents, das Zeugniß der Untauglichkeit zu einem würtembergiſchen Kirchendiener, und wurde ſofort den ſteiermärkiſchen Ständen (die ſich größtentheils zum augsburgiſchen Bekenntniß hielten, und ihre Lehrer an Kirchen und Schulen aus Würtemberg zu entnehmen pflegten) als Lehrer der Mathematik und Moral an dem Gymnaſium zu Grätz überlaſſen. Hier im Jahre 1596 verfaßte er ſeine erſte größere Schrift (Prodromus oder mysterium cosmographicum), die ihn mit Galilei und Tycho de Brahe in Conner ſetzte. Mit der Volljährigkeit des Erzherzogs Ferdinand begann die Verfolgung der Proteſtanten in Steiermark; auch Keppler wurde dadurch betroffen. Er verſuchte vergebens in Tübingen unterzukommen, als ihn Tycho dem Kaiſer Rudolph II. als Hülfsarbeiter zur Verbeſſerung der (nach Kopernikus' Angabe verfaßten) Rudolphiniſchen Tafeln vorſchlug. Auf dieſen Ruf begab er ſich, angezogen beſonders durch die Nähe Tycho's, nach Prag. Tycho's ſtolzes Weſen ſtößt ihn aber ſogleich zurück. „Tycho iſt ein Mann, mit dem man nicht leben kann, ohne ſich den größten Beleidigungen auszuſetzen"; ſchreibt er an Mäſtlin. Als Tycho im October 1601 ſtarb, wurde Keppler ſein Nachfolger als kaiſerlicher Ma-

thematiker. Sein Hauptamtsgeſchäft war hier die Verbeſſerung der aſtronomiſchen Tafeln auf den Grund tychoniſcher Beobachtungen. Während der elf Jahre, welche Keppler in Prag verlebte, verfaßte er ſeine bedeutendſten Schriften, hatte aber fortwährend mit der drückendſten Noth zu kämpfen, da ihm bei den dem dreißigjährigen Kriege vorausgehenden Bedrängniſſen die Beſoldung nicht ausgezahlt wurde. Nach dem Tode Rudolphs wurde er auch von Matthias im Amte eines kaiſerlichen Mathematikers beſtätigt, und ihm zugleich die Erlaubniß ertheilt, daneben eine Gymnaſialprofeſſur zu Linz anzunehmen. Er verlebte hier 15 Jahre in nicht weniger drückenden Verhältniſſen. Im Jahre 1625 trat er in die Dienſte eines Privatmannes zu Ulm, wo er ſich mit Zeichnungen von Landkarten u. dgl. beſchäftigte, und weil ihm auch hier die eingegangenen Bedingungen nicht erfüllt wurden, ging er 1628 in Wallenſteins Dienſte, der ihm eine Profeſſorſtelle an der Univerſität Roſtock, über die er das Patronatrecht hatte, verlieh. Aber auch hier wurde ihm die Beſoldung nicht ausgezahlt; er reiſte daher zu dem Reichstag nach Regensburg, um die Auszahlung ſeiner noch immer rückſtändigen Penſion zu bewirken. Bald nach ſeiner Ankunft in Regensburg erkrankte er, in Folge der Anſtrengungen ſeiner Reiſe und des ihn überall begleitenden Kummers, und ſtarb am 15. November 1631 in ſeinem 60. Lebensjahre. „In Kepplers großem Geiſte — bemerkt Apelt in ſeiner vortrefflichen Schrift über Kepplers aſtronomiſche Weltanſicht — vereinigen ſich faſt alle die Züge, die den Charakter des ſchwäbiſchen Stammes ausmachen: gemüthlicher Humor, eiſerner Fleiß, zähe Beharrlichkeit, Biederkeit und frommer Sinn gepaart mit der Vorliebe zum Geheimnißvollen und Wunderbaren. Sein ganzes Leben beſtand aus einer Kette von Widerwärtigkeiten und Ungemach. Aus einer herabgekommenen und durch häusliches Unglück zerrütteten Familie entſproſſen, vom eigenen Vater in zarteſter Kindheit verlaſſen, vernachläſſigt in ſeiner erſten Erziehung, bleibt ihm, als er ſeine Laufbahn beginnt, nichts als ſein Genie und die unerſchütterliche Standhaftigkeit ſeines Charakters. Tycho de Brahe, der ihn in ſeinen Dienſt zog, kränkte den beſcheidenen Mann durch ſeinen hochfahrenden Sinn. Die Kaiſer, denen er diente, erniedrigten ihn zum aſtrologiſchen

Hofdienſt und zwangen ihn zu der ermüdenden Berechnung der Rudolphiniſchen Tafeln, für deren Ausführung man ihm ſelbſt die nöthigen Mittel entzog. Auf die amtliche Frage des kaiſerlichen Geheimenraths Wakher von Wakenfels: warum die Tafeln ſo lange nicht erſchienen, antwortete Keppler: „damit die Ehre des Kaiſers, bei deſſen Kammerbefehlen ich verhungern müßte, geſchont werde, ſchrieb ich nichtswerthe Kalender mit Prognoſtica; dies iſt etwas beſſer als betteln. Als mein Mädchen ſtarb, verließ ich die Tafeln, und wendete mich zur Harmonie des Himmels.“ Dieſe Antwort, die keines Commentars bedarf, geſtattet einen intereſſanten Blick in Kepplers Inneres. Sie offenbart den feſten und entſchiedenen Charakter, den weder Schläge des Schickſals, noch der Druck der Verhältniſſe beugen. Der Mann, deſſen Beruf darin beſtand, Kalender zu ſchreiben und aus den Sternen zu weiſſagen, wurde aus innerem Drange der Schöpfer der theoretiſchen Aſtronomie, und dies bewunderungswürdige Werk der Vereinigung von Fleiß und Genie vollbrachte er inmitten des wildeſten Kriegsgetümmels, verfolgt und ſeiner Habe beraubt durch die Feinde ſeiner Religion, angefeindet ſelbſt von ſeinen Glaubensgenoſſen, flüchtig und umhergejagt im eigenen Vaterland, gebeugt vom Gram über die Schande, mit welcher ein Hexenproceß ſeine Mutter brandmarkte. Wie ein Held ertrug er die Widerwärtigkeiten ſeines Geſchickes und wie ein Genius von höherer Abkunft entſiegelte er der Menſchheit die großen Geheimniſſe der Natur.“*)

Wir finden in Kepplers Arbeiten zwei Elemente, welche von den Naturforſchern ſehr verſchieden beurtheilt und geſchätzt werden. Zunächſt ſeine naturphiloſophiſchen Ideen, den myſtiſchen Theil ſeiner Aſtronomie, wie ihn Whewell nennt; dann ſeine großartigen, durch Beobachtungen und die weitläufigſten, verwickeltſten Rechnungen unterſtützten Inductionen, welche zum großen Theil freilich im Dienſte jener Ideen ſtanden, von der anderen Seite aber auch zu der Entdeckung der drei Geſetze der Planetenbewegung führten, auf welchen die ganze weitere Entwickelung der Aſtronomie beruht. Vielen Naturforſchern iſt die Combination

*) J. Kepplers aſtronomiſche Weltanſicht, dargeſtellt von E. F. Apelt. Leipzig, 1849, S. 2.

dieſer beiden Elemente ſehr wunderbar. Die naturphiloſophiſchen Ideen Kepplers ſind ihnen leere Phantaſien, ja „die wildeſten, abſurdeſten Einfälle", unter deren Druck es ſchwer zu faſſen iſt, wie dem Keppler die Auffindung der Geſetze glücken konnte. „Es iſt betrübend für den menſchlichen Geiſt — ſagt Laplace in ſeiner Geſchichte der Aſtronomie — zu ſehen, wie ſelbſt dieſer große Mann ſich in ſeinen phantaſtiſchen Speculationen gefällt, und ſie gleichſam als das Leben, als die Seele der Aſtronomie betrachtet." Schon für Newton war die Betrachtungsweiſe Kepplers ſo fremd, daß er ſelbſt geſteht, nie mehr als 10 Seiten in einem Buche von ihm geleſen zu haben. Allerdings gehört Keppler in ſeiner ganzen Auffaſſung der Natur noch nicht der Richtung der Naturwiſſenſchaft an, welche ſehr bald nach ihm feſten Fuß faßte, und die ich bereits als die mechaniſche bezeichnet habe. Viel mehr neigt er zu der Anſchauung hin, welche ich in meinem 26. Briefe charakteriſirte. Eben dieſe Anſchauung iſt es, welche den Keppler unleugbar zu manchen phantaſtiſchen, unfruchtbaren Verſuchen führte, ſie iſt es aber auch, die ihn immer wieder zum Suchen nach den ewigen Geſetzen des Weltgebäudes antrieb. Keppler geht in allen ſeinen Forſchungen von der Ueberzeugung aus, daß die Welt ein Kosmos, ein geordnetes Ganze ſei, die Offenbarung des göttlichen Verſtandes, der alle Geſtalten deſſelben harmoniſch mit einander verflochten. Eben dieſe Ordnung, dieſe Harmonie ſucht er in der Welt aufzufinden. Seine Phantaſie iſt unerſchöpflich in Anſchauungen und Combinationen, durch welche dieſelbe ans Licht gezogen und mit mathematiſcher Genauigkeit nachgewieſen werden könnte. Kein verunglückter Verſuch ſchreckt ihn ab; er weiß immer einen Ausweg, findet immer einen neuen Geſichtspunkt, und ſtrömt über in Dank und Begeiſterung, wenn er die geſuchte Harmonie, ein Glied in der Schönheit der Welt, entdeckt hat.

Die erſte bedeutende Schrift Kepplers, *über das Geheimniß des Weltlaufs*, habe ich bereits genannt.*) Sie

*) Keppler hatte dieſe Schrift im Manuſcript dem akademiſchen Senate zu Tübingen vorgelegt, und dieſer forderte Mäſtlins Urtheil darüber. „Die Sache iſt ſo neu, — lautet dieſes Gutachten — daß ſie noch in keines

iſt ſogleich für die ganze Anſchauungsweiſe charakteriſtiſch. Keppler fragt darin nach einem Grunde für die Zahl der Planeten, und für die beſtimmten Abſtände der Planetenbahnen von der Sonne. Er iſt ſo feſt davon überzeugt, daß ſich hier eine Regel, eine Ordnung finden müſſe, daß er ſogar nach verſchiedenen mißglückten Verſuchen einen neuen, ſeiner Kleinheit wegen, unſichtbaren Planeten zwiſchen Jupiter und Mars, und einen zweiten zwiſchen Venus und Mercur einſchob. Da er auch durch dieſe Annahmen kein Geſetz zu entdecken vermochte, kam er auf den Gedanken, die Zahl und Abſtände der Planeten mit den regulären Körpern zuſammen zu ſtellen. Sogleich die Anzahl der damals bekannten Planeten entſprach der Anzahl der regulären Körper, d. h. derjenigen, deren Ecken ſämmtlich congruent ſind. Dieſe ſind Tetraeder, Kubus, Oktaeder, Dodekaeder und Ikoſaeder. Sind die begrenzenden geradlinigen Figuren ſämmtlich congruente und gleichſeitige Triangel, ſo giebt die Verbindung von vier derſelben das Tetraeder, von acht das Oktaeder, von zwanzig das Ikoſaeder. Die Begrenzung eines Raumes durch ſechs gleiche Quadrate giebt den Kubus; durch zwölf gleiche reguläre Fünfecke das Dodekaeder. Keppler beſchreibt nun ſowohl in dieſen Körpern als um ſie einen Kreis, oder vielmehr eine Kugelfläche; die innere Kugel berührt die Seitenflächen der Körper, die äußere ihre Ecken. Bei den verſchiedenen Körpern ſtehen dieſe beiden Sphären verſchieden von einander ab. Den größten Unterſchied zwiſchen der umſchriebenen und eingeſchriebenen Sphäre bringt das Tetraeder hervor, einen kleineren der Kubus, den kleinſten das Ikoſaeder. Sämmtliche Körper combinirt nun Keppler, legt ſie

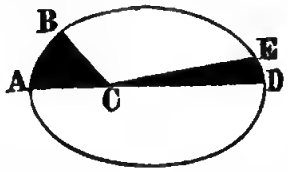
---

Menſchen Sinn gekommen iſt, und ſo ſinnreich ausgeführt, daß ſie ſehr würdig iſt, den Gelehrten bekannt zu werden. Wer faßte je den Gedanken, oder erkühnte ſich, es zu verſuchen, die Zahl, die Ordnung und Größe der himmliſchen Sphären a priori zu beweiſen und die Urſache gleichſam aus dem geheimen Rathſchluſſe Gottes hervorzuziehen? Dieſes hat Keppler unternommen und glücklich geleiſtet. Er iſt der Erſte, der in Betracht zog, daß die Entfernung der Planeten von einander durch die fünf regulären Körper beſtimmt iſt. Hierdurch erſcheint Alles in ſolcher angemeſſenen Ordnung und vollkommenem Zuſammenhange, daß nicht das Mindeſte verändert werden darf, ohne den Zuſammenſturz des Ganzen zu verurſachen."

mit ihren Sphären über einander, und findet nun, daß die so formirten Sphären den Abständen der Planeten von der Sonne entsprechen. Es wird hiernach verständlich sein, wenn ich die Worte Kepplers anführe, in welchen er das Resultat seiner Untersuchung kurz zusammenfaßt. „Der Kreis der Erde ist das Maß für alle übrigen; um ihn (d. h. um die Kugel, deren Großkreis er ist) beschreibe ein Dodekaeder und um dieses eine Kugel, so faßt diese den Kreis des Mars; um diesen beschreibe ein Tetraeder und um dasselbe eine Kugel, so enthält diese die Jupitersbahn; um diese endlich beschreibe einen Kubus und um denselben eine Kugel, so befindet sich auf dieser Saturn. In die Kugel, welche die Erdbahn faßt, beschreibe dagegen ein Ikosaeder und in dasselbe eine Kugel, so enthält diese die Venusbahn; in diese beschreibe wiederum ein Oktaeder und in dasselbe eine Kugel, so befindet sich auf dieser Mercur und du hast den Grund für die Anzahl der Planeten." Keppler sucht nun weiter durch verschiedene Reflexionen auch die Nothwendigkeit dieser gefundenen Harmonie zwischen den regulären Körpern und den Abständen der Planeten nachzuweisen. So soll das Sphärische den Stempel der Gottähnlichkeit an sich tragen, das Gerade dagegen das Geschaffene repräsentiren. Bei der Ausschmückung der Welt wurde zuerst die Fixsternsphäre gebildet, ein geometrisches Bild der Gottheit, jener sichtbare und körperliche Gott, der von den Heiden als Jupiter verehrt wurde. Den Inhalt dieser äußersten Rundung giebt das Gerade mit seinen Größen. Unter den Geraden sind aber das vorzüglichste, vollkommenste, schönste und einfachste die fünf regulären Körper. Auch diese bringt Keppler weiter in eine bestimmte Rangordnung, welche dann wieder auf die Planeten übertragen wird. Alle diese Reflexionen Kepplers erinnern sehr an den Timäus des Plato. Auch die Art und Weise, wie Keppler die allgemeine Tendenz derselben ausspricht, könnte im Timäus Platz finden. „Wir sehen — sagt er — wie Gott nach Art unserer Baumeister, nach Ordnung und Norm den Bau der Welt angegriffen und Alles so ausgemessen hat, als ob nicht die Kunst die Natur nachahmte, sondern Gott selbst auf die Bauweise der künftigen Menschen Rücksicht genommen hätte."

Wenn die Harmonie zwischen den regulären Körpern und

den Bahnen der Planeten keine durchaus vollkommene war, so fand Keppler den Grund hiervon zunächst darin, daß ja jene Bahnen nicht streng kreisförmig, sondern excentrisch waren. Es mußte ihm daher vor Allem daran liegen, von dieser Excentricität die genaueste Kenntniß zu erlangen, zugleich aber auch einen weiteren Grund für sie zu finden. Den Untersuchungen und Berechnungen, die Keppler hierüber anstellte, verdanken wir zunächst die Entdeckung seiner ersten beiden Gesetze der Planetenbewegung. Keppler hat diese Entdeckungen mit der ganzen Geschichte seiner Versuche, in denen er sich der Wahrheit allmälig näherte, niedergelegt in seinem wichtigsten, 1609 erschienenen Werke: die neue Astronomie oder die Physik des Himmels. Zu dem Gelingen seiner Arbeit trugen vor Allem bei die genauen Beobachtungen und Berechnungen, welche er von Tycho de Brahe erhielt; hier besonders war sein Zusammentreffen mit Tycho ein segensreiches. Der Zufall fügte es so glücklich, daß dem Keppler die Beobachtungen über die Bewegung des Mars, mit deren Berechnung sich gerade damals Severin Longomontan, der Gehülfe des Tycho, beschäftigte, ausgehändigt wurden. An dem Mars war die ganze Induction, auf die es ankam, am sichersten zu führen, weil die Bahn des Mars am meisten von dem Kreise abweicht. Keppler fand durch diese Induction erstens: daß die Bahnen aller Planeten Ellipsen sind, deren einen Brennpunkt die Sonne einnimmt; und zweitens: daß der Planet seine Bahn so zurücklegt, daß der Radius Vector, d. h. die Linie, die vom Brennpunkte nach der Peripherie gezogen wird, in gleichen Zeiten immer gleiche Flächenräume beschreibt. Angenommen also, es seien die Flächen B A C B



und E C D E einander gleich, so durchläuft der Planet in derselben Zeit den Weg A B und E D. Die Geschwindigkeit des Planeten ist also keine gleichmäßige, sondern der Planet bewegt sich in der Sonnennähe schneller als in der Sonnenferne.

Das dritte Hauptwerk Kepplers, die Weltharmonik, erſchien im Jahre 1619. Die neuen Entdeckungen hatten Kepplern in ſeinem Vertrauen auf das Mysterium cosmographicum nicht irre gemacht. Allein die Aufgaben hatten ſich damit weſentlich erweitert. Keppler wußte nun, daß die Bahn der Planeten eine Ellipſe, und daß ihre Geſchwindigkeit eine zunehmende und abnehmende ſei. Um hierin eine Nothwendigkeit und Ordnung nachzuweiſen, brachte er die harmoniſchen Verhältniſſe der Töne mit verſchiedenen Elementen der Planetenbewegung zuſammen, und combinirte dieſe mit den bereits aufgefundenen, den regulären Körpern entſprechenden Abſtänden. Nach verſchiedenen Verſuchen nahm Keppler den Winkel, den der Planet, von der Sonne aus gerechnet, in einer beſtimmten Zeit beſchreibt, und betrachtete die Anzahl der Secunden dieſes Winkels als die Schwingungszahl eines Tones. Schon bei jedem einzelnen Planeten wird dieſer Winkel in den verſchiedenen Stellen der Bahn ein anderer; der größte Unterſchied tritt bei der Sonnennähe und Sonnenferne ein. Ferner aber iſt dieſer Unterſchied auch nicht bei allen Planeten derſelbe, weil die Ellipſen, welche ſie beſchreiben, mehr oder weniger excentriſch, d. h. mehr oder weniger vom Kreiſe abweichen. So ſollte denn jeder Planet, je nach der Excentricität ſeiner Bahn, eine beſtimmte Scala von Tönen beſchreiben, und zugleich ſollten ſich dieſe Melodien der verſchiedenen Planeten gegenſeitig temperiren, um zur Weltharmonie zuſammenzuſtimmen, welche, wenn auch für uns nie hörbar, doch in der Sonne, als dem Centrum aller harmoniſchen Verhältniſſe, zur Empfindung kommen ſoll. Eben in dieſer Harmonie findet Keppler die Gründe für die verſchiedene Geſtalt der Planetenbahnen. Die Berechnung dieſer Harmonie war es auch, was ihn zur Entdeckung ſeines dritten Geſetzes über das Verhältniß der Umlaufszeiten zu den Entfernungen der Planeten führte. Dieſes Geſetz, welches Keppler im letzten Buche ſeiner Weltharmonik mittheilt, wird gewöhnlich ſo ausgedrückt: Die Quadrate der Umlaufszeiten der Planeten verhalten ſich wie die Würfel ihrer mittleren Entfernung von der Sonne.

Die Weltharmonik ſchätzte Keppler ſelbſt als ſein bedeutendſtes Werk. Er hatte darin die göttliche Ordnung und

Schönheit der Welt der Menschheit aufgeschloſſen. „Was ich — ſagt er — vor 22 Jahren ahnte, ſowie ich die fünf Körper zwiſchen den Planetenbahnen gefunden; wovon ich feſt überzeugt war, bevor ich des Ptolemäus Schrift von der Harmonie geſehen; was ich in der Aufſchrift dieſes Buchs, bevor ich der Sache ganz gewiß war, verſprochen; was ich vor 16 Jahren öffentlich als Aufgabe ſtellte; weshalb ich den beſten Theil meines Lebens auf aſtronomiſche Beobachtungen verwendete, zu Tycho kam, in Prag meinen Wohnſitz aufſchlug: das habe ich endlich unter des großen Gottes Walten, der mich begeiſtert und mächtiges Verlangen in mir erregt hatte, der mir auch Leben und Geiſteskraft erhielt und die übrigen Mittel durch zweier Kaiſer Güte gewährte, nachdem ich zuvor die aſtronomiſchen Arbeiten hinreichend weit verfolgt, — endlich alſo habe ich das ans Licht gebracht, und über all mein Hoffen und Erwarten als wahr befunden, daß die ganze Natur der Harmonie in ihrem ganzen Umfange und mit all ihren Einzelnheiten in den himmliſchen Bewegungen vorhanden iſt, nicht zwar auf die Weiſe, wie ich mir's früher gedacht, ſondern auf eine ganz andere durchaus vollkommene Weiſe." „Nunmehr — heißt es ferner — nachdem mir ſeit anderthalb Jahren das erſte Morgenroth, ſeit wenigen Monaten der volle Tag, ſeit wenigen Tagen endlich die reine Sonne der wundervollſten Betrachtung aufgegangen, hält mich nichts mehr zurück; ich will ſchwärmen in heiliger Wuth, ich will die Menſchenkinder höhnen mit dem einfachen Geſtändniß, daß ich die goldenen Gefäße der Aegypter entwende, um meinem Gott ein Gezelt daraus zu bauen, weit entfernt von Aegyptens Grenzen. Verzeiht ihr, ſo freut mich's, zürnt ihr, ſo trag' ich's; hier werfe ich die Würfel und ſchreibe ein Buch, zu Lehre ſei es der Mitwelt oder Nachwelt, gleichviel: es wird ſeines Leſers Jahrhunderte harren, wie Gott ſelbſt ſechs Jahrtauſende hindurch den erwartete, der ſein Werk beſchauete." An der Stelle ſeines Werks, an welcher er den Kern ſeiner ganzen Unterſuchung, nämlich den Urſprung der Excentricitäten aus den Harmonien zuſammenſtellt, bricht ſeine Begeiſterung in Gebetform aus. „O Du, der Du durch das Licht der Natur Verlangen in uns weckeſt nach dem Licht der Gnade, um durch dieſes uns zu überführen zum Licht der

Herrlichkeit, ich danke Dir, Schöpfer und Herr, daß Du mich an Deiner Schöpfung ergötzteſt, und daß ich über den Werken Deiner Hände frohlockte; ſiehe, nun habe ich vollendet das Werk meines Berufs, ausnutzend das Maß der Kräfte, die Du mir verliehen; ich habe die Herrlichkeit Deiner Werke den Menſchen geoffenbart, ſo viel von ihrer Unendlichkeit mein beſchränkter Verſtand zu faſſen vermochte."

Die philoſophiſche Grundlage von Kepplers Weltanſicht ſtellt Apelt in der genannten Schrift beſonders nach deſſen Lehrbuch der Aſtronomie (epitome astronomiae copernicanae) kurz zuſammen. Da die Welt eine Kugel iſt, ſo muß ſie aus drei Theilen beſtehen: dem Mittelpunkte, der Oberfläche und dem Zwiſchenraume. Den erſteren nimmt die Sonne ein, die Oberfläche iſt die Fixſternſphäre und den Zwiſchenraum erfüllt das Planetenſyſtem. Dieſe drei Theile ſind Symbole von den Perſonen der heiligen Dreieinigkeit. Denn die Welt iſt eben wegen ihrer Kugelgeſtalt ein Bild von Gott dem Schöpfer. Die Vollendung der Welt liegt in vier Dingen. Dieſe ſind das Licht, die Wärme, die Bewegung und die Harmonie der Bewegungen. Es entſprechen dieſe vier Dinge den menſchlichen Geiſtesvermögen: das Licht der Empfindung, die Wärme der Natur- und Lebenskraft, die Bewegung der Seele und die Harmonie der Bewegungen der Vernunft. Im Lichte beſteht der Schmuck, in der Wärme das Leben und Wachsthum, in der Bewegung gleichſam die Handlung und in der Harmonie die beſchauende Betrachtung, in die Ariſtoteles die Glückſeligkeit ſetzt. Wie nun zu jedem Zuſtande drei Dinge gehören: die Urſache, von welcher, das Subject, in welchem, und die Form, unter welcher: ſo vertritt die Sonne unter allen vorher genannten Weltzuſtänden die Stelle des Wirkenden, die Fixſternregion die Stelle des Formenden, Zuſammenhaltenden und Begrenzenden, der Zwiſchenraum die Stelle des Subjects, je nach der Natur des fraglichen Zuſtandes. Die Sonne iſt alſo in jeder Beziehung der vorzüglichſte Körper des ganzen Weltalls. Denn zuerſt in Bezug auf das Licht iſt die Sonne die Lichtquelle der Welt, der Weltraum iſt der Fluß, in den ſich der Lichtſtrom von ſeiner Quelle aus ergießt, und die Fixſternſphäre iſt das Ufer des Fluſſes; ſie iſt gleichſam nur die dunkle und

erleuchtete Wand, welche das Sonnenlicht zurückstrahlt und vervielfacht, die Laterne, die den Windzug abwehrt. In Bezug auf die Wärme ist die Sonne der Brennpunkt der Welt, an dem die planetarischen Körper sich wärmen. Die Sonne ist Feuer, die Fixsternsphäre ist Eis. Wie im thierischen Körper die Wärme vom Herzen ausströmt, so in der Welt von der Sonne. Was den Zustand der Bewegung betrifft, so ist die Sonne die erste Ursache der Planetenbewegung und der erste Beweger des Weltalls; im Zwischenraume wandeln die beweglichen Körper, die Planetenkugeln; die Fixsternsphäre dient diesen beweglichen Kugeln gleichsam zur Basis; indem man die Orte der bewegten Körper auf die unbewegliche Fixsternsphäre bezieht, gelangt man allein zu einer Kenntniß der himmlischen Bewegungen. Endlich in Bezug auf die Harmonie der Bewegungen nimmt die Sonne diejenige Stelle ein, von der aus allein die harmonisch abgemessenen Größen in der Bewegung der Planeten sich dem Blicke darstellen, die Planeten selbst sind das Subject oder die Glieder jener Harmonie, und die Fixsternsphäre oder der Kreis des Zodiacus dient zum Maße der Größe jener sichtbaren Bewegungen. *)

Die weitere wissenschaftliche Einsicht in die Gesetze der himmlischen Bewegung wurde zunächst vorbereitet durch die Beobachtungen und Entdeckungen Galilei's. Derselbe ist am 15. Februar 1564 zu Pisa geboren und starb 1642; er überlebte also den Keppler noch um 10 Jahre. Seine tragischen Schicksale sind hinlänglich bekannt. An dem Kampfe, welchen er zu bestehen, zeigt es sich vor Allem, wie tief das Kopernikanische Weltsystem das allgemeine Bewußtsein aufrüttelte. Die Formel, durch welche Galilei seine Ansicht von der Bewegung der Erde abschwören mußte, fängt mit den Worten an: „Ich, Galilei, im siebzigsten Jahre meines Lebens persönlich vor Gericht gestellt, die Augen geheftet auf das heilige Evangelium, das ich mit meinen Händen fasse, mit aufrichtigem Glauben und Herzen schwöre ich ab, verfluche und verabscheue den Irrthum, die Ketzerei von der Bewegung der Erde." Die römische Kirche hat erst im Jahre 1821 das Verbot des Koper-

*) Apelt a. a. O. S. 17.

nikaniſchen Weltſyſtems, welches freilich ſchon längſt unbeachtet blieb, ausdrücklich für erloſchen erklärt.

Eingreifend waren zunächſt die Entdeckungen, zu welchen Galilei durch den Gebrauch des Fernrohrs gelangte, indem ſie immer neue Beweiſe für die Wahrheit des Kopernikaniſchen und Keppler'ſchen Weltſyſtems enthielten. Galilei entdeckte die Jupitersmonde, die wechſelnden Lichtgeſtalten der Venus, die Berge und Thäler des Mondes; er beobachtete die Flecken der Sonne, aus denen er ihre Umdrehung folgerte, das Beſtehen der Milchſtraße aus unendlich vielen kleinen Sternen; auch erſchienen durch ſein Fernrohr die Fixſterne als kleine flimmernde Pünktchen, was die Annahme ihrer unermeßlichen Entfernung beſtätigte. Daß das Fernrohr Vielen wie Zauberei erſcheinen mußte, der man als einem Werke des Teufels nicht trauen dürfe, iſt nicht zu verwundern. „Du biſt beinahe der Einzige — ſchrieb Galilei an Keppler — der meinen Angaben vollkommenen Glauben beimißt. Als ich den Profeſſoren am Gymnaſium zu Florenz die vier Jupiterstrabanten durch mein Fernrohr zeigen wollte, wollten ſie weder dieſe noch das Fernrohr ſehen, ſie verſchloſſen ihre Augen vor dem Lichte der Wahrheit. Dieſe Gattung Menſchen glaubt, in der Natur ſei keine Wahrheit zu ſuchen, ſondern nur in Vergleichung der Texte (das ſind ihre Worte). Gegen Jupiter können weder Giganten noch Pygmäen ſtreiten. Was iſt zu thun? wollen wir es mit Demokrit oder mit Heraklit halten? Ich denke, wir lachen über die ausgezeichnete Dummheit des Pöbels. Wie würdeſt Du gelacht haben, wenn Du gehört hätteſt, wie der Erſte unter ihnen in Gegenwart des Herzogs ſich bemühte, die neuen Planeten bald mit logiſchen Argumenten, bald mit magiſchen Verwünſchungen vom Himmel herabzureißen.“ Die Entdeckung der Jupitersmonde machte Galilei bekannt in ſeinem himmliſchen Boten, welcher 1610 in Venedig erſchien. Er führt den Titel: „Der himmliſche Bote verkündigt ein großes und wundervolles Schauſpiel, das derſelbe vor Jedermann, beſonders aber vor den Gelehrten und Aſtronomen darſtellt, entdeckt von Galileo Galilei, mit Hülfe eines von ihm erfundenen Fernrohrs, nämlich: auf der Oberfläche des Mondes, in unzähligen Fixſternen der Milchſtraße, in Nebelſternen, beſonders

aber in vier Planeten, die sich in verschiedenen Entfernungen und Perioden mit wunderbarer Geschwindigkeit um Jupiter bewegen, alle bisher ganz unbekannt, von dem Verf. erst kürzlich entdeckt und die mediceischen Gestirne zugenannt u. s. f." Keppler verfaßte 1611 ein eigenes Schriftchen über Galilei's Himmelsboten, in welchem er unter Anderem auch die Vermuthung aussprach, die Fixsterne seien Sonnen, welche ebenfalls von einem Planetensysteme umgeben würden.

In vieler Beziehung noch wichtiger als diese Resultate von Galilei's Beobachtungen waren seine Entdeckungen und Untersuchungen über die Gesetze der irdischen Bewegung. Galilei wird durch sie mit Recht als der eigentliche Gründer der wissenschaftlichen Mechanik angesehen. Bis zur Zeit Galilei's hin galten in Bezug auf die Schwere der Körper im Wesentlichen die Aristotelischen Begriffe. Der Unterschied zwischen Leichtem und Schwerem war ein elementarischer, qualitativer, und sonach hatte denn auch jeder Körper schon durch seine ursprüngliche elementarische Natur ein Streben nach einem bestimmten Orte, nach einer bestimmten Stellung auf der Erde in sich. Galilei macht sich von dieser Vorstellung vollständig frei. Für ihn wird der Körper zu einem von aller innerlichen Energie verlassenen, todten Dasein, welches nicht durch eine eigene innewohnende Kraft, sondern nur von Außen bewegt wird. Galilei spricht zuerst das Gesetz der Trägheit aus, wonach der Körper nicht nur in Ruhe bleibt, wenn nicht äußere Kräfte ihn treiben, sondern auch seine Geschwindigkeit in demselben Grade und in gerabliger Richtung beibehält, so lange nicht äußere Hindernisse hinzutreten. Ferner entdeckte Galilei das Gesetz des freien Falles der Körper. Nach ihm verhalten sich bei einem fallenden Körper die Fallräume wie die Quadrate der Zeiten. Die Frage nach der physischen Ursache dieses Gesetzes ließ Galilei bei Seite liegen. Allein sehr bald waren seine Anhänger darüber einig, daß jene Ursache keine andere sein könne, als die Schwere, die in jedem Momente auf den Körper wirkt, und so seine Geschwindigkeit, die sich nach dem Gesetze der Trägheit immer zugleich erhält, in jedem Zeittheile vermehrt. Galilei wandte die gefundenen Gesetze zugleich auf die Wurfbewegung der Körper an, und betrach-

tete die Curve, die der geworfene Körper beſchreibt, als das Reſultat der Zuſammenſetzung zweier Bewegungen, von welchen die eine den Körper nach dem Centrum der Erde, die andere nach der Richtung hintreibt, nach welcher er geworfen iſt. Hierdurch konnte durch eine mathematiſche Conſtruction nachgewieſen werden, daß ein horizontal geworfener Körper in ſeinem Falle zur Erde eine Parabel beſchreibe. Neben dieſer mathematiſchen Behandlung der Bewegung ſehen wir den Galilei in durchaus moderner Weiſe experimentiren. Er gilt gewöhnlich als derjenige, welcher das Experiment in der neueren Bedeutung des Worts zuerſt zur praktiſchen Anwendung gebracht. Beſonders bekannt ſind die Experimente, welche Galilei an dem hängenden Thurme zu Piſa anſtellte, um nachzuweiſen, daß die dem Gewichte nach verſchiedenen Körper doch gleich ſchnell fallen. Die kleinen Differenzen, die ſich in dem Experimente ergaben, ſchrieb Galilei dem Widerſtande der Luft zu.

Galilei legte ſeine Unterſuchungen über die Bewegung in ſeinen „Dialogen über die Bewegung" nieder. Der ganzen Betrachtung Galilei's ſchloſſen ſich bald bedeutende Männer an, welche durch Beobachtungen ebenſo ſehr als durch Anwendung der Mathematik die mechaniſche Behandlungsweiſe immer mehr befeſtigten und erweiterten. So beſonders Wren, Hooke, Wallis, Huygens. Theilweiſe gelang es dieſen Männern auch ſchon, einzelne Seiten der planetariſchen Bewegung nach ihren weſentlichen Bedingungen ſich zur mathematiſchen Einſicht zu bringen. Zur Vollendung kamen aber alle dieſe Beſtrebungen erſt in Newton. Iſaak Newton iſt am 5. Januar 1643 geboren, alſo ein Jahr nach dem Tode Galilei's, zu Woobſthorge, einem kleinen Dorfe in Lincolnſhire. In ſeinem 18. Jahre betrat er die Univerſität Cambridge, und ſchon im 26. Jahre wurde er daſelbſt Profeſſor der Mathematik, indem ſein Vorgänger Barrow ihm dieſe Stelle freiwillig abtrat. In die Zeit ſeines Aufenthalts in Cambridge, welche 27 Jahre dauerte, fällt die Conception und Ausarbeitung aller ſeiner großen Hauptwerke. Im Jahre 1695 wurde Newton nach London berufen und zum Vorſteher der Münze ernannt. Dies ſehr einträgliche Amt verwaltete er bis zu ſeinem Tode, der am 20. März 1727 er-

folgte. Er wurde in der Westminsterabtei begraben und bestattet mit allen Ehrenbezeugungen, welche sonst nur Mitgliedern des königlichen Hauses erwiesen werden. Newtons Leben ist frei von den Kämpfen, welche die ersten Begründer des Kopernikanischen Weltsystems zu bestehen hatten. Gegen Ende seines Aufenthalts in Cambridge traf ihn ein Unglücksfall ganz anderer Art. Ich erwähne ihn, weil der Verlauf desselben oft falsch erzählt wird. Newton hatte ein großes Werk über Optik ausgearbeitet, die Frucht eines mehrjährigen Fleißes. Als er an einem Wintermorgen in die benachbarte Hauscapelle gegangen war, und die brennende Kerze neben seinen Schriften stehen gelassen hatte, warf sein Hündchen die Kerze um, und sämmtliche Papiere wurden ein Raub der Flammen. Man erzählt es als einen Beweis von Newtons philosophischer Ruhe, daß er bei seinem Eintritte ins Zimmer, des Unglücks ansichtig geworden, den Hund ruhig vom Stuhle genommen hatte, auf den er sich geflüchtet, und gesagt: wenn du wüßtest, wie wehe du mir gethan! Hiermit ist aber die Sache noch nicht zu Ende. Newton fiel, von der Größe seines Verlustes gebeugt, bald darauf in Geistesverwirrung. Wie lange dieselbe gedauert, und in welchem Grade sie sich geäußert, ist nicht bekannt. In Cambridge selbst scheint die Sache wenig Aufsehen gemacht zu haben. Uebrigens nahmen sich seine Freunde seiner an und beschränkten ihn auf seine Wohnung. Wir besitzen einen Brief von ihm aus dieser Zeit, der allerdings ziemlich confus klingt. Indessen bedauert Newton selbst schon acht Tage später, diesen Brief abgeschickt zu haben, und fordert ihn zurück, weil er glaubte, daß derselbe nicht zu seiner Ehre gereiche. Wahrscheinlich hat dieser Zustand nicht länger als einen Monat gedauert. Die französischen Lebensbeschreiber Newtons, Biot und Laplace, welche sich darüber ärgerten, daß Newton in seinem Alter weitläuftige theologische Untersuchungen über die Offenbarung Johannis und die Weissagungen im Propheten Daniel angestellt hat, haben zu beweisen gesucht, daß Newton seinen Verstand nie völlig wieder bekommen habe.*)

Das Werk, in welchem Newton die Gesetze der himmli-

*) Snell, Newton u. die mechanische Naturwissenschaft. S. 83.

ſchen Bewegung wiſſenſchaftlich deducirte, führt den Titel: Mathematiſche Principien der Naturphiloſophie; es erſchien im Jahre 1687 und umfaßt nicht etwa blos die Aſtronomie, ſondern die geſammte mechaniſche Naturwiſſenſchaft. Obwohl dies Werk epochemachend war, wie wenige, ſo wird es doch jetzt ſelbſt von den Männern von Fach nur ſelten ſtudirt. Es liegt dies vorzugsweiſe daran, daß Newton in dieſem Werke durchgängig die geometriſche Methode anwandte, während man jetzt alle ſchwierigen Lehren der mechaniſchen Phyſik auf algebraiſchem Wege, durch die ſogenannte analytiſche Methode, beweiſt. Newton ſelbſt war ſchon, noch ehe er ſeine Principien herausgab, in Beſitz der Differential- und Integralrechnung, oder, wie er ſie nannte, der Fluxionsrechnung. Auch iſt es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Newton die Sätze, welche er aufſtellt, nicht alle auf dem weitläuftigen geometriſchen Wege gefunden, ſondern vielmehr eben durch Anwendung der Algebra. Wenn Newton trotzdem in ſeinen Principien immer nach einem geometriſchen Beweiſe ſucht, mag dieſer ſich auch noch ſo complicirt geſtalten, ſo hat man den Grund hiervon wohl nicht mit Unrecht beſonders darin gefunden, daß Newton ſelbſt ſich noch nicht getraut, durch die analytiſche Methode der Darſtellung ſeiner Principien diejenige Klarheit und unzweifelhafte Evidenz zu geben, welche man ſonſt in den mathematiſchen Wiſſenſchaften gewohnt iſt. Während ſo der Inhalt der Newton'ſchen Principien, zum Theil noch verallgemeinert, längſt in die Lehrbücher der mechaniſchen Naturwiſſenſchaft übergegangen und nach allen Seiten verarbeitet iſt, ſo ſteht doch dieſes Werk durch ſeine geometriſche Form als einzig und unerreicht da. „Bis auf den heutigen Tag — ſagt Whewell hierüber — hat ſich Keiner gefunden, der auf dem von Newton eingeſchlagenen Wege und mit den von ihm aufgeſtellten ſynthetiſchen Methoden weiter als er ſelbſt zu gehen gewagt hätte. — Das gewichtige Inſtrument der Syntheſe, das in ſeiner Hand ſo kräftig und fruchtbar war, iſt ſeitdem von Niemand mehr zu gleichem Zwecke berührt worden. Mit ſtummer Bewunderung blicken wir zu dieſem Inſtrumente hinauf, zu dieſer Rieſenwaffe, die nun müßig daſteht unter den Denkmälern der Vorzeit, und ſtaunend fragen wir uns, zu

welchem Geschlechte der Mann gehörte, der dieses Gigantenschwert schwingen konnte, das wir Anderen kaum von dem Boden zu heben verstehen."

Mir kann es natürlich nur darauf ankommen, von den Entdeckungen Newtons die Momente hervorzuheben, welche für die ganze mechanische Anschauung der Natur von besonderer Wichtigkeit sind. Newton ordnet die Bewegung der Planeten dem allgemeinen Begriffe der Centralbewegung unter, und betrachtet diese nach allen ihren quantitativen Verhältnissen, zunächst ganz abgesehen davon, wo und wie sie in der Natur zur Erscheinung komme. Das einfachste Beispiel einer Centralbewegung wäre die Bewegung eines Steines, den wir an einem Faden befestigt um die Hand schwingen. Der Stein wird hier, obwohl er sich durch die Schwungkraft, die er erhält, von der Hand zu entfernen strebt, doch durch den Faden fortwährend nach derselben Richtung hin zurückgehalten. Nennen wir nun im Allgemeinen die beiden Kräfte, welche in einer solchen Centralbewegung auf den Körper wirken, Attraction und Repulsion (Anziehung zum Centrum hin, und Abstoßung vom Centrum weg), und sehen zunächst ganz davon ab, wie physisch diese Kräfte beschaffen sein können, so stellt sich die rein mathematische Aufgabe, alle die Größenverhältnisse zu entwickeln, welche bei einer solchen Bewegung zwischen den verschiedenen Elementen statt haben. So läßt sich unter Anderem rein mathematisch nachweisen, daß in einer solchen Centralbewegung der sich bewegende Körper in gleichen Zeiten immer gleiche Flächen seiner Bahn durchläuft. Dies war bekanntlich der Inhalt des zweiten Keppler'schen Gesetzes. Ist ferner die Linie der Bahn irgend ein Kegelschnitt, also z. B. eine Ellipse, und denken wir uns den Mittelpunkt, von dem die beiden angenommenen Kräfte der Anziehung und Abstoßung wirken, in dem Brennpunkte (also in dem Punkte, in welchem bei den Planetenbahnen die Sonne steht), so läßt sich mathematisch beweisen, daß sich die Kraft der Anziehung in jedem Momente verhält umgekehrt wie das Quadrat der Entfernung des Körpers vom Centrum. Ist also z. B. der Körper an der einen Stelle der Bahn noch einmal so weit entfernt vom Centrum als an einer anderen, so wird er in jener viermal so

ſtark angezogen als in dieſer. Ebenſo kann man aber auch umgekehrt nachweiſen, daß, wenn die Anziehung in dieſem Verhältniſſe wirkt, der Körper ſich immer in einem Kegelſchnitt bewegen muß, alſo in einem Kreiſe, oder einer Ellipſe, oder auch einer Parabel und Hyperbel. Nehmen wir ferner an, daß ſich verſchiedene Körper in ungleichen Abſtänden um ein und daſſelbe Centrum in Ellipſen bewegen, ſo iſt damit auch die Nothwendigkeit gegeben, daß ſich die Quadrate ihrer Umlaufszeiten verhalten, wie die Würfel der Entfernungen. Alſo auch dies dritte Keppler'ſche Geſetz erſcheint, von den hervorgehobenen Vorausſetzungen aus, als eine mathematiſche Nothwendigkeit. Die mathematiſche Betrachtung kann ſich das Centrum der Kräfte zunächſt als einen bloßen mathematiſchen Punkt vorſtellen. Die Verhältniſſe ändern ſich, wenn wir dies Centrum uns als einen Körper von einer beſtimmten Maſſe denken. Dann tritt nämlich das mechaniſche Geſetz in Geltung, daß kein Körper auf einen anderen wirkt, ohne von dieſem eine Gegenwirkung zu erleiden. Kein Körper zieht daher einen anderen an, ohne von dieſem ebenfalls angezogen zu werden. Indem wir uns alſo die Anziehung in allen Theilen des Körpers gleich wirkſam denken müſſen, ſo wird dieſe erfolgen nach dem Verhältniß der Maſſen. Die Körper alſo werden ſich gegenſeitig anziehen im geraden Verhältniſſe ihrer Maſſen, und im umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats ihrer Entfernungen. Hiernach wird alſo in einer Centralbewegung der Körper, welcher im Centrum ſteht, und wenn er auch noch ſo ſehr den anderen an Maſſe übertrifft, nie vollkommen ruhen, ſondern beide werden ſich um ein gemeinſchaftliches Centrum bewegen, wenn dieſes auch in den Centralkörper ſelbſt fällt.

Zu dieſer Einſicht in die mathematiſche Nothwendigkeit aller dieſer Verhältniſſe tritt nun aber noch ein weiteres Moment hinzu. Newton nämlich wies auf inductoriſchem Wege nach, daß dieſelbe Kraft, durch welche der Stein zur Erde fällt, auch den Mond an der Erde, die Planeten an der Sonne feſthält. Schon früh kam Newton durch die einfachſten, gewöhnlichſten Erſcheinungen auf die Frage, ob nicht die Schwere, welche auf den größten Höhen über der Oberfläche der Erde, zu denen wir nur gelangen können, nicht merklich vermindert wird,

ſich nicht auch bis zu dem Monde hin erſtrecken ſolle; ob alſo die Kraft, welche verhindert, daß ſich der Mond von der Erde entferne, nicht eben dieſelbe ſei mit derjenigen, welche wir in dem Falle jedes irdiſchen Körpers beobachten können. An der Oberfläche der Erde fallen die Körper, wie die Beobachtung zeigt, 15 Par. Fuß in der Minute. Will man durch Anwendung des allgemeinen Geſetzes der Anziehung berechnen, ob auch der Mond durch dieſelbe Kraft in jedem Momente, ſo zu ſagen, der Erde zufällt, ſo muß man vor Allem die Bahn des Mondes und ſeine Entfernung von der Erde, und dann die Größe der Erde genau kennen. In der Berechnung, welche Newton zuerſt anſtellte, hatte er den Durchmeſſer der Erde, wie man ihn damals allgemein angab, zu klein angenommen. Dadurch gelangte er zu einem Reſultate, welches ſeine Hypotheſe nicht beſtätigte. Aus der Kenntniß der Bewegung des Mondes ergab ſich, daß derſelbe in ſeiner Bewegung um die Sonne in jeder Minute um 13 Fuß von der Tangente ſeiner Bahn gegen die Erde hingelenkt wird. Nach dem Fallgeſetze der irdiſchen Körper aber müßte der Mond nach der angeſtellten Berechnung mehr als 15 Fuß in jeder Minute gegen die Erde fallen. Dieſe Differenz ſah Newton als Widerlegung ſeiner Hypotheſe an. Im Jahre 1682 wohnte Newton einer Sitzung der Societät der Wiſſenſchaften in London bei. Hier wurde ein Brief aus Paris mitgetheilt, in welchem man der Societät berichtete, daß bei einer neuen Gradmeſſung, welche Piccard vorgenommen, der Durchmeſſer der Erde bedeutend größer gefunden ſei, als man bisher angenommen habe. Newton notirte ſich das Weſentliche aus dieſem Briefe, und nahm ſogleich nach ſeiner Rückkunft in Cambridge ſeine früheren Rechnungen wieder auf. Man erzählt, daß Newton, als er im Verlaufe der Rechnung ſchon ein glückliches Reſultat vorausſah, von einer ſo heftigen Erregung der Nerven ergriffen ſei, daß er einen eben eintretenden Freund erſuchen mußte, die Rechnung zu Ende zu führen. Das Reſultat der Rechnung ließ keinen Zweifel mehr übrig; die Hypotheſe, welche Newton ſchon vor ſechzehn Jahren verfolgt, zeigte ſich als vollkommen der Wirklichkeit entſprechend. Der Satz, in welchem Newton ſeine Entdeckung mittheilte, heißt in den Principien: „Der Mond gravitirt gegen die Erde, und wird

durch dieſe Gravitation immerwährend von der geradlinigen Bewegung abgelenkt und in ſeiner Bahn erhalten." Was aber hier zunächſt vom Monde im Verhältniß zur Erde gefunden wurde, beſtätigte ſich in der weiteren Unterſuchung als ein ſchlechthin allgemeines, über alle Weltkörper ausgedehntes Geſetz: Alle Weltkörper ziehen ſich an in dem geraden Verhältniß ihrer Maſſe und im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung. Es wird alſo der Mond nicht blos von der Erde, ſondern eben ſo ſehr auch von der Sonne angezogen; auch alle Planeten ziehen ſich unter einander an, ſo daß ſomit dieſes Geſetz der Gravitation nicht blos den Grund enthält von der Bewegung der Monde um den Planeten und der Planeten um die Sonne, ſondern eben ſo ſehr auch von den Perturbationen oder Störungen, welche jeder Weltkörper durch alle anderen in ſeiner Bewegung erleidet.

Eben dies Geſetz der Gravitation iſt nun die Entdeckung Newtons, welche der mathematiſchen Einſicht in die Mechanik des Himmels, wie ſie die Wiſſenſchaft jetzt in ſo hoher Vollendung beſitzt, zu Grunde liegt. In allen Erſcheinungen des Himmels, von welchen die erweiterte Beobachtung Kunde gab, fand man immer neue Beſtätigungen derſelben. Die mannichfachen Unregelmäßigkeiten und Abweichungen, die man bemerkte, ſchwanden immer mehr und mehr, je größere Vollkommenheit die mathematiſche Behandlung erlangte, ſo daß dieſe Region des Wiſſens ſich einer Sicherheit, eines Abſchluſſes rühmen kann, wie keine andere Disciplin der empiriſchen Naturforſchung. Das Verhältniß Newtons zu Keppler iſt ein vielbeſprochener Gegenſtand. Gewöhnlich ſagt man: Keppler entdeckte die Geſetze der himmliſchen Bewegung, Newton fand die phyſiſchen Gründe derſelben. Dieſer Ausdruck iſt jedoch ſchon inſofern nicht vollkommen paſſend, als offenbar von der Newton'ſchen Entdeckung aus die Keppler'ſchen Geſetze nicht in ihrer Trennung, als drei beſondere Geſetze, ihre Geltung behalten. Sie werden vielmehr zu nothwendigen Erſcheinungen der Gravitation. Man hat daher auch behauptet: Newton habe eigentlich erſt das Geſetz der himmliſchen Bewegung entdeckt, während Keppler nur die weſentlichen Thatſachen derſelben gefunden; eben die Gravitation ſei das Grundgeſetz der himm-

lischen Bewegung, während jene Thatsachen nicht den Namen von Gesetzen verdienten. Hier wird also die Gravitation nicht mehr als der physische Grund, sondern selbst als Gesetz bezeichnet. Lassen wir die Frage nach dem eigentlichen Begriff des Gesetzes hier bei Seite liegen, so wäre besonders zu erwähnen, daß Newton selbst in seinen Principien wiederholt urgirt, daß er die Ausdrücke Attraction und Repulsion nur im mathematischen, nicht im physischen Sinne nehme. Attraction bezeichne nur das Bestreben der Körper, sich einander zu nähern, ohne daß damit über den physischen Grund dieser Annäherung irgendwie entschieden sein sollte; wolle man sich physisch ausdrücken, so müßte man eher Impulsus sagen. Ohne Zweifel hängt dies Bedenken Newtons, der Attraction eine physische Bedeutung zu geben, mit seinen anderweitigen Ansichten über das Wesen des Körpers zusammen. Wenn er das Gesetz der Trägheit oder des Stoßes und Gegenstoßes der Körper aufstellt, so fällt es ihm nicht ein, hier etwa eine ähnliche Einschränkung zu machen. Die in die Ferne wirkende Anziehung gesteht aber dem Körper schon eine innere, über seine räumliche Existenz hinausragende Thätigkeit zu. In den Quästionen, welche Newton seiner Optik hinzufügt, wirft er selbst die Frage auf, ob man nicht die Gravitation der Himmelskörper gegen einander durch die Annahme eines sehr dünnen und elastischen Stoffes erklären könne, durch welchen jene zu einander hingetrieben würden. Es soll dieser Aether eben so sehr in den Körpern als in allen Räumen des Himmels enthalten sein, dort dichter hier dünner. „Ist nicht dieses Medium — sagt Newton — viel dünner in den festen Körpern der Sonne, Sterne, Planeten und Kometen, als in den leeren Räumen des Himmels, welche dazwischen liegen? Wird es nicht von jenen Körpern ab immer dichter und dichter, und bewirkt es auf diese Weise, daß auch jene großen Körper gegen einander schwer sind und deren einzelne Theile gegen die Körper selbst, indem nämlich alle Körper von dem Theile, wo das Medium dichter ist, in den dünneren Theil zurück zu gehen streben? Wenn auch die Dichtigkeit dieses Mediums sehr langsam zunimmt, so könnte es doch, wenn nur die elastische Kraft desselben sehr groß ist, die Körper mit der ganzen Kraft, die wir Schwere nennen, von den dich-

teren Theilen nach den dünneren hinſtoßen." Die Schüler und Verehrer Newtons pflegen dieſe Verſuche ihres Meiſters, die Schwere anderweitig zu erklären, bei Seite zu werfen; für ſie wird die Anziehung der Körper gegen einander zu einer Kraft, welche zur Materie ganz ebenſo gehört, wie die Trägheit.

Daß nun aber ferner die Gravitation allein nicht der Grund für die Bewegung der Himmelskörper ſein kann, liegt ohne Weiteres auf der Hand, hat natürlich auch Newton nie behauptet. Denken wir uns die Schwere allein wirkſam, ſo müſſen die Planeten mit beſchleunigter Geſchwindigkeit in die Sonne hinabſtürzen. Es muß alſo eine andere Kraft hinzutreten, welche die Planeten fortwährend von der Sonne entfernt hält. Newton nimmt nun nicht etwa neben der Anziehung auch eine Kraft der Zurückſtoßung der Körper gegen einander an; vielmehr iſt die conſtante Entfernung der Planeten von der Sonne nur die Folge irgend eines ihnen von außen gegebenen Anſtoßes, deſſen Wirkung nach Richtung und Geſchwindigkeit dem Geſetze der Trägheit gemäß ununterbrochen fortbeſteht. Denken wir uns alſo das Verhältniß zur Sonne aufgelöſt, die Centralkraft aufgehoben, ſo würde der Planet von dieſem Zeitpunkte an mit der Geſchwindigkeit und in der Richtung, die er eben hatte, geradlinig und gleichförmig ſich fortbewegen rein nach dem Geſetze der Trägheit. Erſt das ununterbrochene Zuſammenwirken dieſer beiden Elemente, der ſogenannten Tangentialgeſchwindigkeit, die den Planeten von der geradlinigen Annäherung an die Sonne, und der Schwere, die ihn von der geradlinigen Entweichung von der Sonne abzieht, iſt der Grund, daß der Planet die Sonne umkreiſt. Nehmen wir die Anziehung als den phyſiſchen Grund für die Bewegung der Planeten um die Sonne, ſo muß ſich ganz natürlich die Frage nach dem phyſiſchen Grunde für die der Anziehung entgegenſtrebende Richtung ihres Laufes von ſelbſt aufdringen. Betrachten wir die Sache rein mathematiſch, ſo laſſen wir dieſe Frage vollkommen bei Seite liegen; die Bahn der Planeten reſultirt dann aus zwei entgegengeſetzten Richtungen, gleichviel durch welche natürliche Urſache dieſe hervorgebracht ſein mögen. Sobald wir uns aber einmal auf das Feld der Phyſik begeben, ſo können wir uns unmöglich damit begnügen, die Bewegung der

Planeten nur nach einer Seite hin zu erklären, die andere eben so wesentliche Seite aber vollkommen im Dunkel liegen zu lassen. Der Newton'schen Auffassung bleibt hier nichts Anderes übrig, als Hypothesen aufzustellen, durch welche wenigstens die Möglichkeit jenes den Planeten von der Sonne wegtreibenden Anstoßes denkbar wird. Unter den verschiedenen Hypothesen, die hierüber ersonnen sind, ist die von Laplace die einfachste und anerkannteste. Laplace läßt nämlich im Allgemeinen die Planeten aus der Sonne selbst hervorgehen. Die Atmosphäre der Sonne oder auch der Sonnenkörper selbst hat sich zuerst, wahrscheinlich durch die Wirkung einer in ihm herrschenden ungeheuren Hitze, bis über die Planetenbahnen hinaus ausgedehnt. Mit dem Erkalten des Sonnenkörpers mußten sich einzelne Schichten desselben in sich zusammenziehen, selbständige Centren bilden, denen nun aber unmittelbar durch die Achsendrehung der Sonne eine Bewegung mitgetheilt war, welche den so entstandenen Planeten besonders in dem Momente der Trennung in der Richtung der Tangente von der Sonne forttrieb. Durch diese Entstehung der Planeten würde zugleich die gemeinsame Richtung ihrer Bewegung um die Sonne, wie die geringe Excentricität und sehr kleine Neigung ihrer Bahnen erklärbar werden. Wir sehen ohne Weiteres, daß bei dieser Hypothese sich eine Menge von Fragen aufdringen, deren Beantwortung zum Theil in eine ganz andere Region fällt, als um die es sich zunächst handelte. Es wird aber die Aufgabe, das Streben der Planeten, sich von der Sonne zu entfernen, mechanisch zu erklären, dadurch noch complicirter, daß es hier zugleich auf eine bestimmte Richtung dieses Strebens ankommt. Daß sich nämlich die Planeten gerade in einer Ellipse um die Sonne bewegen, und nicht in einem Kreise, daß ihre Bahn nicht die Gestalt einer Parabel oder Hyperbel hat, dies hängt nach der mechanisch-mathematischen Betrachtungsweise wesentlich von der Richtung ab, in welcher der Seitenstoß die Planeten traf. Die Gravitation für sich allein ist auch hier immer nur die eine Seite der Sache. Sie würde in derselben Weise und nach demselben Verhältniß wirksam sein, wenn auch die Planeten in parabolischen Bahnen nicht die Sonne umkreisten, sondern sich immer mehr und mehr von derselben entfernten. Jene Hypothese

über die Entſtehung der Planeten würde alſo auch von der factiſchen elliptiſchen Bahn einen Grund zu ſuchen haben. So unſicher aber auch der ganze Boden dieſer Art Betrachtungen ſein mag, ſo iſt doch entſchieden die Nothwendigkeit derſelben anzuerkennen. Wenigſtens darf der Naturforſcher, welcher ſich rühmt, in dem Geſetze der Gravitation theilweiſe den wirklichen phyſiſchen Grund der Planetenbewegung gefunden zu haben, unmöglich die noch fehlenden natürlichen Gründe durch die Allmacht und Weisheit Gottes, der hier recht eigentlich ein Deus ex machina wäre, erſetzen laſſen.

Neun und zwanzigſter Brief.

Die mechaniſche Naturanſchauung der neueren Philoſophie.

Wollen wir uns das Bild der mechaniſchen Naturanſchauung vollenden, ſo müſſen wir auf die philoſophiſchen Syſteme dieſer Zeit zurückgehen. Zunächſt und vor Allem auf Carteſius. Derſelbe war ein Zeitgenoſſe des Galilei; ſein Hauptwerk, in welchem er ſeine ganze Philoſophie darſtellt, „die Principien der Philoſophie", erſchien 1644, ein Jahr nach dem Tode des Galilei. Man pflegt mit Carteſius die Geſchichte der neueren Philoſophie zu beginnen, weil er ausdrücklich die Freiheit des Denkens an die Spitze der Philoſophie ſtellt, als Fundament alles Erkennens ausſpricht. Carteſius fordert nämlich, daß man im Anfange der Philoſophie nothwendig an Allem zweifeln müſſe, weil nur durch einen ſolchen allſeitigen, rückſichtsloſen Zweifel der Geiſt frei werde von den vielen Vorurtheilen, die er von Kindheit an in ſich aufgenommen. Nur dann, wenn man nichts als wahr gelten laſſe, was man nicht mit der vollkommenſten Klarheit und Beſtimmtheit ſich zur

Einſicht gebracht, könne man ſicher ſein, das Wahre von dem Irrthum zu ſcheiden. Eben dieſe Gewißheit des Denkens drückt nach Carteſius ſogleich die eigenthümliche Natur des Geiſtes aus. Eben ſie iſt es, die mir die Unklarheit unerträglich macht, die ſich mit unwiderſtehlicher Macht gegen alle äußere Autorität auflehnt, die mich nur in dem freien, vorurtheilsloſen Erkennen zur Befriedigung kommen läßt. Auch in der Erkenntniß der Natur kann nach Carteſius nur das Denken entſcheiden. Nicht was ich empfinde, mit meinen Sinnen wahrnehme, ſondern nur was ich klar und beſtimmt denke, darf ich zum Weſen der Natur rechnen.

Für Carteſius ſelbſt iſt die Natur von dem weſentlichſten Intereſſe; und zwar iſt dies Intereſſe eine Conſequenz ſeiner philoſophiſchen Principien. Die Natur iſt eben der Gegenſtand, der dem denkenden, ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt vor Allem gegenübertritt, der mir gerade dadurch, daß ich mich von ihm losſtrenne, von der höchſten Wichtigkeit wird, einen ſelbſtändigen Werth erhält. So macht denn auch Carteſius ſelbſt die Natur in allen ihren wichtigen Erſcheinungen zum Gegenſtand der Betrachtung. Sogleich ſein erſtes bedeutendes Werk, welches im Jahre 1638 in franzöſiſcher Sprache unter dem Titel: Essays philosophiques erſchien, enthält außer der Abhandlung über die Methode, die Dioptrik, Meteorologie und Geometrie. In der Dioptrik verbreitet ſich Carteſius über alle weſentlichen Lichterſcheinungen, er handelt vom allgemeinen Weſen des Lichtes und der Farbe, vom Sehen, von der Refraction, von der Spiegelung, auch von den wichtigſten optiſchen Inſtrumenten und dem Glasſchleifen. Beſonders eingreifend in die empiriſche Naturwiſſenſchaft war dieſe Abhandlung durch die durchgreifende Anwendung der Mathematik; auch ſprach Carteſius darin zuerſt das Geſetz der Strahlenbrechung aus, obwohl die Entdeckung dieſes Geſetzes ſelbſt dem Snellius zugeſchrieben wird, aus deſſen ungedrucktem Werke ſie Carteſius entnommen haben ſoll. In den ſchon erwähnten Principien der Philoſophie handelt nur der erſte Theil von der menſchlichen Erkenntniß, während die folgenden drei Theile der Betrachtung der Natur gewidmet ſind. Außerdem enthalten auch die Briefe des Carteſius eine Menge von phyſikaliſchen Unterſuchungen.

Sogleich entſcheidend für die ganze Auffaſſung der Natur iſt es, daß ſie Carteſius dem denkenden, ſelbſtbewußten Geiſte als ein ſchlechthin anderes Weſen, als eine andere Subſtanz gegenüber ſtellt. Die ganze natürliche, körperliche Welt erſcheint dadurch als von aller Innerlichkeit, Freiheit, Thätigkeit, vollkommen verlaſſen, ohne irgend welche Lebendigkeit, als das ſchlechthin äußerliche, träge, kraftloſe Sein. So ſoll denn nach Carteſius die eigentliche Natur des Körpers in nichts Anderem beſtehen als in der räumlichen Ausdehnung. Alle Eigenſchaften, die wir ſonſt noch dem Körper beilegen, als: Härte, Schwere, Farbe u. ſ. w. drücken immer nur die Beziehung des Körpers zu unſerer Empfindung aus, aber nicht ſeine eigene, ihm ſelbſt zukommende Natur. Daher können wir denn auch jene Eigenſchaften fortdenken, ohne daß dadurch der Körper verſchwände; ſobald wir ihm aber die räumliche Ausdehnung nehmen, denken wir ſeine Exiſtenz überhaupt fort. Der harte Stein z. B. kann flüſſig werden oder in ſehr kleine Stäubchen zertheilt; dadurch hört ſeine Härte auf, aber Körper bleibt er doch; der durchſichtige Körper hat auch keine eigene Farbe, das Feuer keine Schwere, aber die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe kommt allen Körpern ohne Ausnahme zu, iſt eben das Prädicat, durch welches das allgemeine Weſen des Körpers beſtimmt wird. Nun liegt es freilich nahe, ſich die räumliche Ausdehnung als leer vorzuſtellen, und den Körper als Inhalt, als Erfüllung derſelben zu faſſen. Allein die bloße Ausdehnung, meint Carteſius, in welcher Nichts ausgedehnt iſt, wäre eine in ſich widerſprechende Vorſtellung. Nur die erfüllte, körperliche Ausdehnung iſt die wirkliche. Wie Carteſius gegen die Annahme eines leeren Raumes, ſo ſtreitet er auch gegen die Annahme von Atomen, d. h. von unendlich kleinen, ſchlechthin untheilbaren Körpern. Indem nämlich jeder Körper ausgedehnt iſt, ſo hat er auch, als eine beſtimmte Größe, ſeine Theile; gleichviel alſo, ob ich im Stande bin, dieſe Theile wirklich von einander zu ſondern oder nicht, ich darf den Körper nie im eigentlichen Sinne untheilbar nennen. Eben ſo wenig aber kann die Welt oder die Geſammtheit der Körper Grenzen der Ausdehnung haben; auch folgt nothwendig, daß die Materie des Himmels im Weſentlichen keine andere ſein kann als die der Erde, und daß,

wenn es auch unendlich viele Welten gäbe, ſie doch ſämmtlich aus ein und derſelben Materie beſtehen müßten; allein eben deswegen wären dieſe Welten doch nur Eine Welt.

Dieſe Beſtimmung über die allgemeine Natur des Körpers liegt nun der ganzen Naturphiloſophie des Carteſius zu Grunde. Auch ergeben ſich durch eine ſehr einfache Betrachtung alle die Momente, auf welche hiernach alle Erſcheinungen der körperlichen Welt zurückgeführt werden müſſen. Den räumlich ausgedehnten Körper kann ich mir in verſchiedener Weiſe getheilt denken. Die Theile können eine verſchiedene Größe und auch eine verſchiedene Geſtalt haben. Ferner können ſie ihre Lage gegen einander wechſeln, d. h. ſie kömen ſich bewegen und zwar in verſchiedener Geſchwindigkeit und nach verſchiedenen Richtungen hin. Endlich aber werde ich durchaus feſthalten müſſen, daß kein Körper ſich ſelbſt aus der Ruhe in die Bewegung oder umgekehrt aus der Bewegung in die Ruhe zu verſetzen vermag; denn Thätigkeit kommt dem blos Ausgedehnten in keiner Weiſe zu. Die einzige natürliche Urſache der Bewegung oder auch des Uebergangs aus der Bewegung in die Ruhe, überhaupt jeder Veränderung in der Richtung, Geſchwindigkeit, Geſtalt des Körpers kann einzig und allein der Stoß ſein.

In dieſen wenigen einfachen Sätzen haben wir die Fundamente der mechaniſchen Naturanſchauung in ihrer ſchroffſten Geſtalt. Das Geſetz der Trägheit iſt das erſte Geſetz; es drückt die allgemeine Natur des Körpers, ſeine vollkommene Kraftloſigkeit, Paſſivität aus. Der wichtigſte Proceß in der Natur, oder eigentlich der einzige, den es überhaupt in der Körperwelt giebt, iſt der Stoß; durch ihn allein, d. h. auf eine dem Körper äußerliche Weiſe, durch eine ihm äußerliche Potenz, kann eine Veränderung entſtehen, weil der Körper für ſich nur das paſſive Verharren in ſeinem Zuſtande iſt. Natürlich kann Carteſius von ſeinen Principien aus auch unmöglich den Körpern die Schwere, eine Gravitation gegen einander zugeſtehen. Die Schwere iſt ſchon ein inneres Streben des Körpers über ſich hinaus zu einem anderen hin; ein ſolches Streben, behauptet Carteſius, iſt ſchon der Anfang eines Ideellen, eines Geiſtigen. Wie kann der Körper, der nichts weiter iſt als das räumlich Ausgedehnte, über ſeine beſtimmten räumlichen Grenzen hinaus reichen, in die

Ferne, d. h. da wirken, wo er nicht iſt, oder afficirt werden von einem Körper, der ihn nicht unmittelbar berührt, der ſomit gar nicht in ſeine wirkliche, d. h. räumliche Exiſtenz eingreift? Eine Anziehung der Körper gegen einander annehmen, heißt nichts Anderes, als wieder die mittelalterlichen Ideen von Sympathie und Antipathie in die Phyſik einführen, Körperliches und Geiſtiges mit einander verwechſeln. Die wahrhaft wiſſenſchaftliche Phyſik iſt durch und durch Mechanik, und dies iſt ſie nur dadurch, daß ſie dem Körper in keiner Weiſe einen inneren Trieb, irgend ein dynamiſches Element zugeſteht.

Unter allen Philoſophen iſt Carteſius derjenige, welcher dieſe mechaniſche Naturbetrachtung am conſequenteſten durchgeführt hat. Eben hierin beſteht der Werth und zugleich das Lehrreiche ſeiner Naturphiloſophie. So willkührlich auch viele Hypotheſen des Carteſius ſind, ſo bilden doch ſeine Principien auf das Unleugbarſte die Baſis, auf der auch die Erklärungen, welche die bedeutendſten Empiriker dieſer Zeit von den Naturerſcheinungen geben, im Weſentlichen beruhen. Die ganze Denkweiſe der Zeit iſt mechaniſch. Man kann die ganze empiriſche Naturwiſſenſchaft dieſer Zeit durchſuchen, immer trifft man auf die weſentliche Tendenz, alle ſpecifiſchen Unterſchiede, alle Geſtaltung, alles Leben, alle Bewegung, dem ſinnlichen Scheine zum Trotz, auf mechaniſche Elemente, auf den endlichen äußerlichen Stoß zurückzuführen. Gegenwärtig ſind wir allerdings ſchon durch das unendlich erweiterte Wiſſen der Thatſachen über den Standpunkt des Carteſius hinaus. Allein nur zu oft werden noch heut zu Tage allgemeine Sätze aufgeſtellt, welche die Phyſik mit dem einen Fuße entſchieden in die Carteſiſche Denkweiſe hinein verſetzen, ohne daß ſie das Bewußtſein hätte, in welchen Inconſequenzen ſie ſich damit bewegt. In Carteſius tritt uns der Mechanismus in ſeiner ganzen Offenheit, Rückſichtsloſigkeit entgegen; hier kommt es klar heraus, wohin er führt und was er vermag. Daß Carteſius zu den gewagteſten und complicirteſten Hypotheſen ſeine Zuflucht nehmen muß, dies liegt unmittelbar in der Dürftigkeit ſeiner Principien ſelbſt. Sie liefern ihm zur Erklärung der Naturerſcheinungen nur einen ſehr beſchränkten Kreis von Möglichkeiten. Carteſius ſchreckt aber vor keiner Erſcheinung zurück. Mag ſie zunächſt auch noch ſo ent-

fernt ſcheinen von dem blos mechaniſchen Proceß, er ſucht ſie dennoch auf einen ſolchen zurückzuführen.

Um nur noch Einiges aus der Naturphiloſophie des Carteſius hervorzuheben, ſo entſteht ſogleich im Eingange derſelben die Frage: woher kommt denn überhaupt die Geſtaltung und Bewegung in die körperliche Welt? Die Materie für ſich liegt nur träge da, ohne alle innere Energie, ſich ſelbſt zu zertheilen und dieſe Theile in Bewegung zu ſetzen. Im Grunde iſt dieſe Frage innerhalb der rein mechaniſchen Anſchauungsweiſe phyſikaliſch nicht zu beantworten. Auch Carteſius recurrirt auf die göttliche Allmacht. Gott ſelbſt iſt die erſte, allgemeinſte Urſache der Bewegung. Wie er überhaupt die Materie erſchuf, ſo ſonderte er ſie auch in beſtimmte Maſſen und gab dieſen eine beſtimmte Bewegung. Iſt dies aber einmal geſchehen, ſo ſoll es der Unveränderlichkeit Gottes widerſprechen, noch weiter in den Proceß der natürlichen Welt einzugreifen; er thut dann nichts weiter hinzu, als er erhält derſelben das Quantum von Ruhe und Bewegung, das er ihr bei der Schöpfung mittheilte. So nimmt denn auch Carteſius eine erſte, urſprüngliche Geſtaltung und Bewegung der Körperwelt hypothetiſch an und ſucht aus dieſer durch einen rein mechaniſchen Verlauf den gegegenwärtigen Zuſtand derſelben abzuleiten. Wir laſſen uns hier nicht darauf ein, die Anſichten des Carteſius vom Weſen Gottes weiter zu verfolgen. So viel leuchtet indeß ſogleich ein, daß, wenn ich einmal feſthalte, die Materie könne ihrem Weſen gemäß nur durch Stoß bewegt werden, es immer ein Wunder bleibt, wenn ſie Gott ohne dieſes einzig begreifliche Mittel doch in Bewegung ſetzt. Es iſt daher dieſe Annahme im Grunde nichts Anderes, als das Zugeſtändniß, daß wir, um nur überhaupt unſer Erkennen an die Natur anlegen zu können, die Bewegung und Geſtaltung der körperlichen Welt als eine nicht weiter zu begreifende Thatſache anerkennen müſſen. Offenbar iſt nun aber dieſe Anerkennung für die ganze Weltanſchauung nichts weniger als ohne Bedeutung. Ich laſſe mir von Gott gerade die Geſtaltung und Bewegung der Natur geben, aus welcher ohne weitere göttliche Eingriffe der gegenwärtige Zuſtand derſelben hervorging. Hätte Gott der Welt urſprünglich eine andere Form mitgetheilt, ſo wäre auch ihr

gegenwärtiger Zuſtand ein anderer. Daß Gott dies konnte, müſſen wir, wenn wir ihn einmal als erſten Grund der Bewegung gelten laſſen, ohne Weiteres zugeſtehen; die körperliche Welt ſtellt ihm keine innere Energie entgegen, iſt vollkommen leidend, offen für jede Weiſe der Geſtaltung, welche nur das Weſen des Körpers, die Ausdehnung nicht angreift. Daß alſo die großen Maſſen der Weltkörper ſich von einander abgeſondert, daß die Planeten ſich um ein Centrum bewegen, daß wir auf der Erde gerade dieſe Formen vorfinden u. ſ. w., Alles dies könnte ebenſo ſehr auch anders ſein; es hängt ſchlechthin von der Willkühr Gottes ab. Es liegt hier ſehr nahe, unmittelbar an die mechaniſche Betrachtungsweiſe eine derſelben vollkommen entgegengeſetzte anzuknüpfen. Wir betrachten nämlich das Wirken des göttlichen Willens als ein allweiſes, die geſchaffene und von Gott urſprünglich bewegte Welt alſo als Offenbarung dieſer Weisheit, als ein geordnetes, harmoniſches Ganze. Somit wäre alſo nicht blos den mechaniſchen Urſachen nachzuſpüren, ſondern vor Allem dieſer göttlichen Weisheit, als dem eigentlichen Grunde der Weltgeſtaltung. Wir werden in dem weiteren Verlaufe unſerer Betrachtung ſehen, wie ſich mitten in der mechaniſchen Naturphiloſophie ſelbſt ausdrücklich dieſe Wendung der Sache geltend macht. Auch Carteſius bemerkt, daß wir in Rückſicht auf Gottes Macht und Güte nie fürchten ſollen, deſſen Werke zu groß, zu ſchön und zu vollendet vorzuſtellen. Allein er ſetzt auch zugleich hinzu, daß es ſtolz und anmaßend ſein würde, in die Abſichten und Zwecke Gottes eindringen zu wollen. Dadurch iſt der ganze religiöſe Geſichtspunkt vollkommen bei Seite geſchoben, und nur der mechaniſche Verlauf, die mechaniſchen Gründe der Erſcheinungen bleiben als weſentlicher Gegenſtand der Erkenntniß zurück.

Den Fall der Körper erklärt Carteſius aus dem Stoß einer feinen, für uns unſichtbaren Materie. Aehnlich auch die Bewegung der Planeten. Der Himmel iſt nicht leer, ſondern mit einer unendlich feinen, flüſſigen Materie angefüllt. Dieſe dreht ſich ununterbrochen in einem *Wirbel* und führt die Planeten, die in ihr wie Schiffe im Strome ſchwimmen, mit ſich fort. Das Centrum dieſes Wirbels iſt die Sonne; die der Sonne

näheren Theile bewegen ſich langſamer, als die entfernteren, und alle Planeten treten aus dieſer himmliſchen Materie nie heraus. Wie nun in den Flüſſen an den Stellen, wo das Waſſer, in ſich zurückgetrieben, einen Wirbel bildet, auch einzelne Stäbchen von dieſem Wirbel mit fortgeriſſen werden, auch wohl um ihre eigenen Centra ſich drehen, und deſto ſchneller den ganzen Kreis durchlaufen, je näher ſie dem Centrum des Wirbels ſind, endlich auch, obwohl ſie immer eine Kreisbewegung anſtreben, doch nie vollkommene Kreiſe beſchreiben, ſondern in die Länge und Breite abirren — ganz daſſelbe können wir uns ohne alle Schwierigkeit auch von den Planeten vorſtellen. Und wie es auch wohl in einem Waſſerwirbel der Fall iſt, ſo ſind in jenem großen Wirbel der himmliſchen Materie andere kleinere Wirbel; in dem Centrum des einen befindet ſich der Jupiter, in dem Centrum des anderen die Erde, wodurch jener ſeine vier Trabanten, dieſe den Mond mit ſich fortführt.

Beſonders von den franzöſiſchen Phyſikern wurde dieſe Wirbeltheorie des Carteſius noch lange der Newton'ſchen Gravitation gegenüber in Schutz genommen. In einem Briefe, welchen Voltaire im Jahre 1728, alſo ein Jahr nach Newtons Tode, aus London ſchrieb, heißt es: „Wenn ein Franzoſe in London ankömmt, ſo findet er einen ſehr großen Unterſchied, in der Philoſophie ſowohl, wie in den meiſten anderen Dingen. In Paris verließ er die Welt ganz voll von Materie, hier findet er ſie völlig leer davon. In Paris findet man das Univerſum mit lauter ätheriſchen Wirbeln beſetzt, während hier in demſelben Raume die unſichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich, wie ein Ei, und in London iſt ſie abgeplattet, wie eine Melone. In Paris iſt es der Druck des Mondes, der die Ebbe und Fluth macht, in England iſt es umgekehrt das Meer, das gegen den Mond gravitirt, ſo daß, wenn die Pariſer von dem Monde eben Hochwaſſer verlangen, die Herren in London zu derſelben Zeit Ebbe haben wollen."

Je mehr ſich die Erſcheinungen von einem rein mechaniſchen Proceſſe entfernen, deſto verwickelter werden auch die Hypotheſen, die Carteſius zu ihrer Erklärung ausdenkt. So muß er, um die magnetiſche Anziehung begreiflich zu machen, in dem

magnetiſchen Körper Kanäle annehmen, durch welche eine feine Materie hindurchſtrömt; und in dieſen Kanälen ſollen ſich dünne Häkchen befinden, die nach der einen Seite gebogen, bei der entgegengeſetzten Bewegung ſich aufrichten, ſo daß die Materie immer nur in der einen Richtung hindurch gehen kann u. ſ. w. Auch das Leben iſt nach Carteſius nichts Anderes als ein mechaniſcher Proceß oder eine Combination ſolcher Proceſſe. Der Organismus iſt ſomit als eine Maſchine zu betrachten, „als ein von Gott gefertigter Automat, welcher unendlich viel beſſer gebaut und viel wunderbarerer Bewegungen fähig iſt, als irgend ein durch menſchliche Kunſt hervorgebrachter. Wie ſchon Uhren und dergleichen von Menſchen gebaute Maſchinen fähig ſind, auf verſchiedene Weiſe ſich ſelbſt zu bewegen, ſo muß eine von Gott gebaute Maſchine dieſe Fähigkeit in unendlich größerem Grade beſitzen." Der Cadaver iſt daher nach Carteſius von dem lebendigen Körper nur ſo unterſchieden, wie eine Uhr oder irgend eine andere ſich ſelbſt bewegende Maſchine, wenn ſie noch in Ordnung iſt und das körperliche Princip der Bewegungen, die ſie verrichten ſoll, noch in ſich hat, von derſelben Uhr, wenn ſie zerbrochen iſt und das Princip der Bewegungen zu wirken aufgehört.

Das Einſeitige, Unzureichende der Carteſiſchen Principien muß natürlich am offenbarſten hervortreten in der Erklärung ſolcher Erſcheinungen, in denen am entſchiedenſten eine innere Selbſtändigkeit, ein eigenthümliches bewegendes Princip enthalten iſt. Wir dürfen jedoch nicht meinen, daß Carteſius etwa im Stande ſei, die Natur an irgend einem Punkte vollſtändig und bis auf den Grund zu erfaſſen. Nirgends iſt die Natur ſchlechthin von aller Thätigkeit verlaſſen, wie Carteſius das Weſen des Körpers hinſtellt. Selbſt die Erſcheinungen, von welchen Carteſius alle anderen abhängig macht, auf welche er alle zurückzuführen ſucht, alſo vor Allem der Stoß ſelbſt, bleiben bei genauerer Unterſuchung für Carteſius ſelbſt ein Räthſel, eine unbegreifliche Thatſache. Der geſtoßene Körper reagirt, leiſtet Widerſtand; ſchon darin zeigt ſich Kraft, Thätigkeit. Carteſius legt hier dem Körper das Streben bei, den Zuſtand, in welchem er ſich befindet, unverändert feſtzuhalten, während er ſonſt ausdrücklich ein ſolches Streben als ein dem Körper wider-

ſprechendes Moment verwirft. Ruhe und Bewegung ſind damit nicht mehr, wie ſie es doch nach Carteſius ſein ſollen, bloße Zuſtände des Körpers, es ſind zugleich Formen ſeiner Thätigkeit. Carteſius wagt ſich aber doch mit dieſer Inconſequenz gegen ſeine Principien nicht recht heraus, und daher kommt es denn, daß er für den Stoß Geſetze aufſtellt, die weder ſeinen Principien, noch der Wirklichkeit genau entſprechen.

Nicht weſentlich verſchieden von der Carteſiſchen Naturbetrachtung iſt die atomiſtiſche, welche zur Zeit des Carteſius beſonders an Gaſſendi ihren Vertreter fand. Gaſſendi ſtarb 1655 im drei und ſechzigſten Jahre. Er gehört der empiriſchen Richtung der Philoſophie an, und kämpfte daher vor Allem gegen die metaphyſiſche Grundlage des Carteſiſchen Syſtems. Zugleich iſt aber Gaſſendi auch ein ſehr eifriger Beobachter, und ſeine Stimme war in der empiriſchen Naturwiſſenſchaft zu ſeiner Zeit eine der anerkannteſten und geachtetſten. Die Atomiſtik, welche Gaſſendi aufſtellte, iſt in ihren weſentlichen Grundlagen ſchon ein Product der griechiſchen Philoſophie, nämlich des Demokrit und Epicur. An den Letzteren beſonders lehnt ſich Gaſſendi an, obwohl er die atomiſtiſchen Principien viel vollſtändiger und ſpecieller durchführt, als dies in der antiken Naturwiſſenſchaft möglich war. Die Atome ſind unendlich kleine und wegen dieſer Kleinheit unſichtbare Körperchen. Sie haben eine verſchiedene Geſtalt und ſind wegen ihrer abſoluten Härte ſchlechthin untheilbar. Von einander getrennt werden die Atome durch leere Zwiſchenräume, die ſich in der mannichfachſten Weiſe zwiſchen ſie einſchieben. Außerdem endlich können die Atome nach verſchiedenen Richtungen und in allen Graden der Geſchwindigkeit in Bewegung geſetzt werden; auch giebt ihnen Gaſſendi einen urſprünglichen Hang zur Bewegung, obwohl er andererſeits feſthält, daß das Princip aller Bewegung nothwendig ein äußeres, nämlich der Stoß ſei. — Dies ſind die Elemente, auf welche alle Geſtaltungen und Erſcheinungen der Natur zurückzuführen ſind. Atome von verſchiedener Geſtalt können in ſehr verſchiedener Weiſe zuſammentreten, leere Zwiſchenräume können ſich mehr oder weniger häufen, die Atome können einzeln oder zuſammen ſich bald ſo oder ſo nebeneinander bewegen — eben in dieſe verſchiedenen Möglichkei-

ten ſind alle Unterſchiede, welche die Natur bietet, aufzulöſen. Das Moment, was die Atomiſtik beſonders vor Carteſius voraus hat und wodurch ihr die Erklärung ſo mancher Erſcheinung offenbar erleichtert wird, ſind die leeren Zwiſchenräume. Vor Allem iſt es der Unterſchied des Dünnen und Dichten, auf welchen die Atomiſtik hinweiſt, als auf eine Erſcheinung, die nur durch atomiſtiſche Principien, durch dieſe aber auf das Einfachſte und Leichteſte erklärt werden könne. Mag aber auch immerhin die Atomiſtik einen größeren Kreis von Möglichkeiten in ihrer Gewalt haben, im Weſentlichen iſt ihr Standpunkt ganz derſelbe als der der Carteſiſchen Naturphiloſophie. Auch für ſie iſt das körperliche Sein ohne alle innere Kraft, ohne alle geſtaltende, organiſirende Thätigkeit. Natürlich erklärt ſich auch Gaſſendi gegen den Verſuch, den Fall der Körper zur Erde durch eine in die Ferne wirkende Attractionskraft erklären zu wollen. Er ſagt darüber: „Die Annahme der Gravität als eines inneren im Körper ſelbſt liegenden Princips, wodurch dieſer ohne äußere Urſache nach unten getrieben wird, iſt ſchlechthin unzuläſſig. Nimmt man an, daß zwiſchen der Erde und dem Stein gar keine Verbindung Statt fände, wie dies der Fall ſein würde, wenn der Raum um den Stein herum durchaus leer wäre, und weder aus der Erde auf den Stein, noch aus dem Steine auf die Erde irgend etwas überflöſſe, ſo würde der Stein ſicherlich nicht auf die Erde herabfallen, weil er des Sinnes für dieſelbe durchaus beraubt wäre, und es für ihn ganz daſſelbe ſein würde, ob die Erde ſich hier oder dort befände oder überhaupt nicht exiſtirte; ganz ebenſo, wie man durch einen verborgenen und ganz unbekannten Schatz, man mag ihm nahe oder fern ſein, ſo wenig afficirt wird, als wenn er gar nicht da wäre. Ebenſo wenig kann aber die Gravität durch die Luft, welche ſich zwiſchen dem Stein und der Erde befindet, erregt werden; denn dieſe umgiebt den Stein überall und iſt aus ſich ſelbſt ganz unfähig, ihn nach einer Seite mehr, als nach der anderen hin in Bewegung zu ſetzen. Daher muß nothwendig angenommen werden, daß irgend Etwas aus der Erde an den Stein herankommt, was von der anderen Seite nicht geſchieht, und was im Steine ſelbſt an ſich auch nicht iſt. Aehnlich, wie wenn ein Knabe nach einem Apfel hingetrieben wird;

dies geſchieht auch nicht durch die bloße Luft, welche dazwiſchen liegt, ſondern der Apfel muß ſein Bild oder ſeinen Geruch von ſich ausgehen laſſen, um den Knaben an ſich zu ziehen. Ebenſo ſind es Körperchen, die, von der Erde ausſtrömend, den fallenden Stein zur Erde herabziehen. Indem dies von allen Punkten der Erde geſchieht, verbreitet ſich die Attraction über die ganze Erde; weil aber dieſe Strahlen immer dünner werden, je weiter ſie ſich von der Erde entfernen, ſo wird auch die Attraction immer ſchwächer. Sie mag ſich bis zur Sonne und bis zum Monde hin erſtrecken, aber bis zu den Fixſternen wird wohl kaum ein Strahl gelangen."

Die Atomiſtik hat in der empiriſchen Naturforſchung bis zur Gegenwart herauf ihre Anhänger gefunden. Ja man kann mit Recht behaupten, daß noch gegenwärtig die meiſten Naturforſcher, wenn ſie überhaupt auf die hypothetiſchen Gründe der Erſcheinungen zurückgehen, einer atomiſtiſchen Anſchauungsweiſe zugethan ſind, mag dieſe auch nach verſchiedenen Seiten hin von der Gaſſendiſchen abweichen. Vor Allem pflegt man den Atomen verſchiedene Kräfte zuzuertheilen, beſonders die Kraft der Anziehung, auch wohl der Abſtoßung, dabei aber doch die einfache Körperlichkeit und unzerſtörbare Härte der Atome feſtzuhalten. Schon Newton, der ebenfalls in ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe Atomiſt iſt, fügte den Atomen ſolche Kräfte hinzu. Offenbar wird es dadurch der Atomiſtik ſehr erleichtert, für die verſchiedenſten Erſcheinungen mögliche Gründe anzugeben, allein es fragt ſich, ob mit einer ſolchen Erleichterung für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Natur irgend Etwas gewonnen iſt. Jedenfalls müßten wir uns doch irgendwie darüber Rechenſchaft geben, wie es überhaupt möglich ſei, daß ein Atom, welches durch und durch materielle Exiſtenz iſt, doch zugleich mit einem Immateriellen, wie es doch offenbar die Kraft iſt, verbunden ſein kann. Sonſt wird das Operiren mit den Atomen ein bedeutungsloſes, der Naturforſchung unwürdiges Spiel. Wir befinden uns bei dieſem Spiele weder in der empiriſchen Naturbetrachtung, noch in der philoſophiſchen, ſondern bewegen uns in der Region eines halben, unklaren, durchaus unkritiſchen Denkens, welches ſeltſamer Weiſe in ſeiner Genügſamkeit oft ſo weit geht, daß es ſich

für die wahre Vereinigung der Empirie und Philoſophie ausgiebt, während es in Wahrheit weder das Eine, noch das Andere iſt.

Die mechaniſche Betrachtungsweiſe der Natur erhielt eine andere Wendung durch Leibnitz. Leibnitz war bekanntlich ein Polyhiſtor ſonder Gleichen. Er verband, wie nur Wenigen gegönnt iſt, die ausgebreitetſte Gelehrſamkeit mit der reichſten Kraft ſelbſtändiger Production. Unter allen Zeitgenoſſen Newtons iſt es auch Leibnitz allein, welcher als productiver, genialer Mathematiker mit Newton einen Vergleich aushält; bekanntlich entdeckten Beide, ohne Einfluß auf einander, die Differenzialrechnung. Die vielſeitigen Intereſſen aber, die Leibnitz verfolgte, ließen ihn nicht zu einer ſyſtematiſchen Entwickelung ſeiner philoſophiſchen Anſichten kommen. Auch von ſeiner Naturphiloſophie haben wir nur ſehr aphoriſtiſche Darſtellungen. Eine Menge einzelner Abhandlungen und Briefe zeugen von dem allſeitigen Intereſſe, welches Leibnitz an den Erſcheinungen der Natur, an den neuen Entdeckungen, Anſichten und Hypotheſen nahm, zeugen ebenſo ſehr von ſeinen gründlichen Kenntniſſen in allen Zweigen der Naturwiſſenſchaft. Von allen Seiten wird Leibnitz um Rath und Urtheil gefragt, und er weiß auch immer Treffendes zu ſagen, neue Geſichtspunkte zu eröffnen. Allein größtentheils handelt es ſich nur um Einzelnes, um die Faſſung und Erklärung einzelner Thatſachen, wobei die philoſophiſchen Principien Leibnitz's ſehr in den Hintergrund treten.

Auf den erſten Blick ſieht es ſo aus, als würden wir durch Leibnitz in eine Anſchauungsweiſe verſetzt, die von der mechaniſchen des Carteſius und Gaſſendi vollkommen verſchieden iſt. Leibnitz ſelbſt erzählt, wie er zuerſt entzückt geweſen von der mathematiſchen Behandlung aller Naturerſcheinungen; wie er aber dann bei weiterem Nachdenken doch zu der Einſicht gekommen ſei, daß eine ſolche Behandlung durchaus unzureichend ſei. Atome anzunehmen, d. h. Körper von primitiver, unüberwindlicher Härte, ſei durchaus dem Begriffe des Körpers widerſprechend; derſelbe ſei als beſtimmtes Quantum nothwendig theilbar ins Unendliche, und die Härte ſelbſt müſſe immer wieder einen mechaniſchen Grund haben. Ebenſo ſei aber auch Carteſius im Irrthum, wenn er das Weſen des Körpers nur in die Ausdehnung ſetze. Damit würde alle Thätigkeit, alle

Kraft aus dem Körper ausgeſchloſſen, und doch zeigen die einfachſten Erſcheinungen, daß der Körper nie ohne eine ſolche Kraft iſt. Hätte Carteſius Recht, ſo wäre es nothwendig, daß die Bewegung eines, wenn auch noch ſo kleinen Körpers, der auf einen anderen, noch ſo großen ſtößt, dieſem eingedrückt würde, und folglich der größte ruhende Körper auch von dem kleinſten, der ihm begegnet, ohne daß dieſer dadurch in ſeinem Laufe aufgehalten würde, mit fortgeriſſen werden könnte, weil in dem blos mathematiſchen Begriffe der Materie kein Widerſtreben, ſondern vielmehr eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Bewegung liege. Daher wäre es nicht ſchwerer, einen großen Körper aus dem Zuſtande der Ruhe in den der Bewegung zu verſetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maß, die Kraft zu ſchätzen, da von Jedem Alles geleiſtet werden könnte. Ueber den ganzen Mechanismus der Körperwelt müßten wir daher nothwendig zu Principien hinausgehen, die ſelbſt nicht mehr mechaniſcher Natur ſind, zu der Annahme von urſprünglichen, thätigen Kräften, die ununterbrochen wirkſam aller materiellen Erſcheinung zu Grunde liegen.

Dieſe thätigen Kräfte denkt ſich Leibnitz als einfache Subſtanzen, als Monaden. Sie allein ſind die wahren Atome d. h. untheilbare Einheiten. Die Monaden unterſcheiden ſich nämlich von den Demokritiſchen Atomen ſogleich dadurch, daß ſie überhaupt keine Ausdehnung, keine Körperlichkeit haben; ſie ſind immaterielle, ideelle Weſen, die nur dies mit den Atomen gemein haben, daß wir ſie, ähnlich wie dieſe, als ſchlechthin ſelbſtändig für ſich beſtehend, als durch keine äußere Gewalt zerſtörbar denken ſollen. Den Atomen gegenüber ſind die Monaden Seelen, wenn es auch paſſender ſein wird, dieſen Ausdruck nur für diejenigen Monaden zu gebrauchen, welche, wie die Seelen der Menſchen und Thiere, ſchon einen höheren Grad des innerlichen Lebens beſitzen. Die weſentliche, allen Monaden zukommende Kraft nennt Leibnitz Vorſtellung. In der Vorſtellung faſſe ich ein Vieles, welches außer mir exiſtirt, zu einer Einheit zuſammen; dieſes Vorſtellen ſelbſt iſt mir aber nicht von außen gegeben, ſondern iſt meine eigene Thätigkeit, meine Selbſtbeſtimmung. Eben dieſe Thätigkeit ſoll nun allen Monaden zukommen; jedoch nicht in demſelben Grade; vielmehr

ſollen alle Monaden von einander verſchieden ſein durch den Grad der Deutlichkeit, mit welchem ſie die Welt vorſtellen. Der höchſte Grad kommt dem menſchlichen Geiſte zu; er iſt ebenfalls eine Monas, eine einfache Subſtanz, allein eine ſolche, welche zugleich ihrer ſelbſt bewußt iſt und ſich zur Erkenntniß der ewigen Wahrheiten erhebt. Einen niedrigeren Grad der Vorſtellung haben die Seelen der Thiere, welche, wenn auch kein Bewußtſein von ſich ſelbſt, doch Wahrnehmung und Gedächtniß beſitzen. Eben hierdurch unterſcheiden ſie ſich von den Monaden, in welchen die Vorſtellung das bloße Zuſammenfaſſen einer Vielheit iſt ohne alles Bewußtſein und ohne alle Empfindung. Leibnitz nennt dieſe Monaden ſchlafende Monaden. Um uns dieſen Zuſtand der dunkelſten und verworrenſten Vorſtellung verſtändlich zu machen, vergleicht ihn Leibnitz mit dem Schwindel, auch mit der Ohnmacht oder mit einem tiefen, traumloſen Schlaf, in welchem alles bewußte Vorſtellen aufhört, obwohl wir nicht leugnen können, daß die Seele trotzdem in Thätigkeit bleibt. In allen dieſen verſchiedenen Graden der Vorſtellung ſoll aber nach Leibnitz die Beſchränktheit immer nur in der Form liegen, nicht in dem Inhalt. Alle Monaden alſo ſtellen das Univerſum vor, mag dieſe Vorſtellung auch nur von einem ſehr kleinen Theile deſſelben klar und deutlich ſein. Jede iſt ſomit in dieſem Streben nach dem Unendlichen ein Spiegel des Ganzen, und wie eine Stadt, von verſchiedenen Seiten geſehen, einen verſchiedenen Anblick gewährt und ſich optiſch vervielfacht, ſo ſind auch alle Monaden eigenthümliche Darſtellungen des Ganzen. Was irgend wo ſich ereignet, jede noch ſo geringe Veränderung klingt auch in allen Subſtanzen wieder, ſo daß von einer abſoluten Erkenntniß aus in jeder einzelnen Monade alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige geſchaut werden könnte. Dabei ſollen wir nun aber ſtreng feſthalten, daß keine Monade mit der anderen in einem äußeren Conner ſteht, was ja bei unkörperlichen Weſen ſchlechthin unmöglich iſt. Jede lebt vielmehr durchaus für ſich; jede iſt eine eigene in ſich abgeſchloſſene Welt, und handelt rein von innen heraus, als wenn — wie Leibnitz ſich ausdrückt — ſie und Gott allein exiſtirten. Trotz dieſer Selbſtändigkeit aller Monaden aber ſtehen ſie doch in einer allſeitigen, inneren Be-

ziehung. Denn ſie ſind ja die Elemente ein und deſſelben Univerſums, ſind individuelle Spiegel deſſelben Ganzen. Dieſe Einheit in der Vielheit, dieſe Uebereinſtimmung in dem Reichthum unendlicher Unterſchiede iſt Ordnung, Harmonie. Als den letzten Grund dieſer Harmonie betrachtet Leibnitz die Gottheit, welche alle Monaden geſchaffen und in der Schöpfung jeder einzelnen auf alle anderen Rückſicht genommen, ſie alſo zu dieſem einen harmoniſchen Leben präſtabilirt hat.

Wir müſſen zugeſtehen, daß dieſe Fundamente der Leibnitziſchen Philoſophie für uns etwas Fremdes, Seltſames, ſchwer zu Aſſimilirendes haben. Wir laſſen es uns wohl gefallen, wenn nicht blos den Thieren, ſondern auch den Pflanzen eine Seele gegeben wird; auch noch weiter herab mögen wir dem unorganiſchen Körper, welcher ſich wie der Kryſtall als eine ſich abſchließende Geſtalt darſtellt, ein analoges Princip zugeſtehen. Immer iſt aber dann die Seele zuſammen mit der Erſcheinung des Körpers, iſt das den Körper geſtaltende, beherrſchende Princip. Die Monadenwelt iſt aber eine Welt von bloßen Seelen, ohne materielle Baſis. Und doch ſollen wir uns dieſe Seelen außer einander denken, ſollen jede als ein individuelles Leben von allen anderen trennen. Damit verſetzen wir ſie aber auch in den Raum, ſie werden uns, ſo ſehr auch Leibnitz dagegen proteſtirt, zu Atomen, oder wenigſtens den Atomen ähnlich. Leibnitz ſelbſt unterſtützt nur zu ſehr dieſe Vorſtellung, indem er ganz gewöhnlich von der Exiſtenz des zuſammengeſetzten Körpers ausgeht, um auf die einfachen Subſtanzen zu ſchließen. Damit fangen wir an, den Körper zu zerlegen und zu zertheilen, und zerlegen immer weiter und weiter, als kämen wir auf dieſe Weiſe den Monaden immer näher, während ſie doch als Seelen über dieſe ganze Region der körperlichen Zuſammenſetzung offenbar hinaus ſind. Iſt denn aber eine ſolche Seele, die nicht ein Ausgedehntes durchdringt, beſeelt, noch wirklich Seele? Die ganze Thätigkeit der Monaden verläuft ſich in ihnen ſelbſt, geht nicht aus ſich heraus, führt ſich nicht durch in einem Kampfe mit einem Anderen; iſt eine ſolche dem Materiellen und Aeußerlichen entrückte Thätigkeit nicht eine blos ſcheinbare, eine ſolche Kraft nicht eine ſchlechthin unwirkliche, ſich ſelbſt widerſprechende, kraftloſe? Leib-

nitz rühmt sich wiederholt, daß er durch seine Lehre von den Monaden, besonders dem Spinoza gegenüber, die Freiheit des menschlichen Geistes vollkommen gesichert habe. Spinoza nämlich leugnet diese Freiheit, weil er jeden bestimmten Willensact immer durch eine bestimmte äußere Macht, wenn wir uns dieser auch nicht bewußt werden können, bedingt und bewirkt sein läßt. Von dieser äußerlichen Bedingtheit wäre freilich der Geist schon als Monade frei. Allein woher hat er den bestimmten Grad seines Vorstellens, in welchem seine ganze Thätigkeit sich bewegt? Diese ist ihm unmittelbar gegeben oder durch Gott angeschaffen, und zwar ist seine bestimmte Individualität ein für alle Mal allen anderen angepaßt, der Harmonie des Ganzen eingeordnet. Geht nicht in dieser Art der Weltregierung die Freiheit eben so sehr unter als in dem absoluten Walten der äußerlichen Mächte, gegen welche der Mensch nicht anzukämpfen vermag? Kommt nicht der Mechanismus, von welchem die Monaden durch ihre Beziehungslosigkeit nach außen befreit sind, gerade dadurch in einer anderen Gestalt wieder hinein, daß die Thätigkeit derselben eine ursprünglich beschränkte, innerlich schlechthin bestimmte ist?

Wie kommt nun aber Leibnitz von seinen Monaden aus zur Natur, zur körperlichen, äußerlichen Welt? Und ist es denn möglich, durch die Annahme derselben die verschiedenen Erscheinungen der Wirklichkeit zu erfassen? Leibnitz selbst giebt uns auf diese Frage nur sehr dürftige, aphoristische Antworten. Wie schon bemerkt, dürfen wir uns natürlich den Körper nicht aus den Monaden, wie aus Atomen zusammengesetzt denken, so wenig wie die Linie eine äußere Zusammensetzung von einer bestimmten Anzahl von Punkten ist. Nothwendig müssen Raum, Zeit, Materie für Leibnitz ihre reale Bedeutung verlieren; sie werden zu Vorstellungen, in welchen die Seele die für sich bestehenden, von einander getrennten Monaden als ein äußerlich Zusammenhängendes ansieht. So erklärt er die Materie im Allgemeinen für ein bloßes Phänomen, für eine dunkle, verworrene Vorstellung. Die vorstellende Kraft der Monade erstreckt sich, wie wir wissen, ins Unbeschränkte, auf das ganze Universum; allein sie vermag nicht alles Einzelne zu durchdringen, sondern faßt dies nur unbestimmt, unklar

zuſammen. Eben dies für mich Undurchdringliche ſtellt ſich mir als ein Feſtes, mich von Außen Treffendes und Berührendes dar, während es im Grunde nur meine eigene Beſchränktheit, meine eigene Paſſivität iſt, die ich nicht zu überwinden vermag. Leidend bin ich eben dann, wenn ich dunkle Vorſtellungen habe; über dieſe bin ich nicht vollkommen Herr, bin nicht darin bei mir ſelbſt. Dieſes Leiden, dieſes außer mir ſelbſt Sein beläſtigt mich, drückt mich, ich fühle darin eine fremde Gewalt, und eben dies Gefühl, dieſe Empfindung iſt Materie. Iſt nun aber die Materie überhaupt nur die Erſcheinung meiner beſchränkten Vorſtellungsthätigkeit, ſo würden auch alle weiteren Unterſchiede und Geſtaltungen der Natur in analoger Weiſe zu erklären ſein. Hierauf aber läßt ſich Leibnitz nicht weiter ein. Vielmehr ſtellt er in Bezug auf die beſonderen Naturerſcheinungen als gleich nothwendige, gleich berechtigte Betrachtungsweiſen einander gegenüber, die *mechaniſche* und *teleologiſche*. Er urgirt wiederholt, daß in der Körperwelt Alles mechaniſch, d. h. aus der Größe, der Figur und den Geſetzen der Bewegung zu begreifen ſei. Es iſt daher ſtreng feſtzuhalten, daß kein Körper in einer anderen Weiſe als durch einen anderen, ihn berührenden und ſich bewegenden in Bewegung geſetzt werden kann. So hat denn auch die Bewegung der Planeten ihren Grund in einer berührenden und ſtoßenden Materie; ohne dieſe wäre die Newton'ſche Attraction ein Wunder, eine verborgene Qualität, ein Widerſpruch gegen das Geſetz des hinreichenden Grundes. Auch der Organismus iſt nach Leibnitz nichts Anderes als Mechanismus, obwohl ein ſehr vollkommener. „Der thieriſche Körper — ſagt er — iſt eine hydrauliſch-pneumatiſch-pyriſche Maſchine; daran kann kaum Jemand zweifeln, der nicht für chimäriſche Principien eingenommen iſt." Ein gleiches Recht als dieſe mechaniſche Betrachtung hat aber die teleologiſche, welche nach dem *Zwecke* fragt. Vor Allem offenbar iſt die zweckmäßige Einrichtung des Organismus. Allein nicht blos dieſer, ſondern alle Werke der Natur, ſo ungeordnet ſie uns auch erſcheinen mögen, ſind unzweifelhaft von ihrem Urheber nach beſtimmten Zwecken geordnet, und der allgemeinen Harmonie des Univerſums angepaßt. Oft können wir durch dieſe teleologiſche Betrachtung Wahrheiten entdecken, die durch das Aufſuchen

der mechaniſchen oder wirkenden Urſachen ſchwer zu finden wären, weil bisweilen die Zwecke der Natur ganz offenbar, die Mittel aber, wodurch dieſe ausgeführt werden, verborgen ſind. So können wir bis jetzt nicht behaupten, daß die Natur der Lichtſtrahlen ſo vollkommen von uns durchſchaut wäre, daß wir von den wirkenden Urſachen aus den Grund der Geſetze angeben könnten, welche die Strahlen in der Reflexion und Refraction befolgen. Sobald wir aber die Zweckurſache in Anwendung bringen, ſo ergeben ſich mit der größten Leichtigkeit die Geſetze, welche die Erfahrung zeigt. Iſt nämlich einmal feſtgeſetzt, daß die Natur darauf ausgehe, von einem gegebenen Punkte zu einem anderen gegebenen auf dem leichteſten Wege den Strahl hinzuleiten, ſo folgt, daß die Strahlen in demſelben Medium in gerader Linie fortgehen, daß ſie zurückgeworfen werden in Winkeln, welche den Einfallswinkeln gleich ſind, und daß ſie ſich brechen in dem Verhältniſſe der Sinus. Schon die Alten behaupteten, daß die Natur nichts vergebens thue, ſondern immer nach einem Zwecke hinſtrebe; mit Unrecht tadeln die Neueren dieſe Behauptung, als wäre die Natur des Körpers nichts weiter als Mechanismus, während die ganze körperliche Welt zuletzt ihren Grund hat in den einfachen, unkörperlichen, von Gott geſchaffenen und harmoniſch geordneten Subſtanzen. „Alles alſo in den Dingen kann in doppelter Weiſe erklärt werden, nämlich durch die wirkenden und durch die Zweckurſachen. Jedes dieſer beiden Reiche giebt in ſeiner Weiſe über den Grund der ſpeciellen Erſcheinung Auskunft, jedes reſpectirt das andere und läßt die Geſetze des anderen unangefochten, obwohl ſie beide aus ein und derſelben Quelle fließen.“

Somit wären wir denn durch Leibnitz von der mechaniſchen Naturanſchauung durchaus nicht befreit; wir hätten nur neben und außer derſelben noch eine zweite, die teleologiſche, gewonnen. Es tritt in dem Gegenſatze dieſer beiden Betrachtungsweiſen recht deutlich hervor, wie illuſoriſch, wie kraftlos im Grunde die Thätigkeit der Monaden iſt. Indem Gott alle einfachen Subſtanzen an einander gepaßt hat, ſo zeigt ſich dieſe Ordnung und Harmonie auch in der körperlichen Erſcheinung. Allein die Kraft und Thätigkeit der Monaden bringt nicht ein in den Mechanismus der Körperwelt, beherrſcht, überwindet ihn

nicht, ſondern bleibt als eine von Außen ihnen gegebene Ordnung ruhig neben dieſem Mechanismus liegen. Wenn Leibnitz zunächſt in der Gegenwirkung, welche der Körper im Stoße ausübt, die Nothwendigkeit fand, ein inneres, thätiges Princip im Körper anzunehmen, ſo geht ſelbſt dieſes Moment wieder verloren, wenn wir das Verhältniß der Monaden zur Materie ſtreng im Auge behalten. Das Streben, über den Mechanismus hinauszukommen, bleibt alſo in der Leibnitziſchen Philoſophie entſchieden unausgeführt.

Eine weitere Verarbeitung der Leibnitziſchen Gedanken gab Chriſtian Wolf († 1754). Sein Streben iſt beſonders auf ſyſtematiſche Ausbildung des philoſophiſchen Erkennens gerichtet; wir beſitzen von ihm von allen philoſophiſchen Disciplinen vollſtändige, in aller Strenge der mathematiſchen Methode — welche auch Leibnitz für die einzig wiſſenſchaftliche hielt — ausgeführte Darſtellungen. So eng ſich aber auch theilweiſe Wolf an die Leibnitziſche Philoſophie anſchloß, ſo läßt er doch auch wieder Momente aus derſelben heraus, die, wenn auch nicht durchgeführt, doch gerade Anſätze einer tieferen Weltanſchauung waren. Daher traten denn die ſchwachen Seiten der Leibnitziſchen Philoſophie in der Wolf'ſchen ganz unverdeckt und handgreiflich hervor. Beſonders von Intereſſe iſt in dieſer Beziehung die Darſtellung, welche Wolf von dem Entſtehen der Körperwelt aus den einfachen Subſtanzen giebt. Die Monaden Wolf's neigen ganz unverkennbar zu den Atomen hin. Allerdings ſollen ſie unkörperlich ſein, ohne alle Ausdehnung, aber dennoch hat jede, weil ſie ſich von allen anderen unterſcheidet, ihren beſonderen Ort, und eben darum entſteht aus ihnen ein ausgedehnter, zuſammengeſetzter Körper. Wolf ſpricht wiederholt, um die Evidenz der einfachen Körper plauſibel zu machen, von der Wirkung der Vergrößerungsgläſer. Wie wir durch ſie Thiere entdecken, die, für das unbewaffnete Auge unſichtbar, doch noch ihre verſchiedenen Glieder haben, ſo erhellt daraus, daß „die Materie wirklich von der Natur in gar ſubtile Theile getheilt wird.“ Die letzten Elemente können wir freilich auch durch die Vergrößerungsgläſer nicht entdecken; allein wir kommen ihnen doch auf dieſe Weiſe immer näher. Offenbar werden durch dieſe ganze Reflexion die Monaden wie

einfache Beſtandtheile des Körpers, d. h. wie Atome behandelt. Auch den Gegenſatz zwiſchen der mechaniſchen und teleologiſchen Betrachtungsweiſe führt Wolf in ſeiner ganzen Breite durch. Wie ſpeciell ſich Wolf mit der Naturwiſſenſchaft beſchäftigt, zeigt er beſonders in der Schrift: Allerhand nützliche Verſuche, dadurch zu genauer Kenntniß der Natur und Kunſt der Weg gebahnt wird. 3 Theile. Wolf faßt hierin die ganze phyſikaliſche Kenntniß ſeiner Zeit zuſammen. Die mechaniſche Erklärung der Naturerſcheinungen giebt die im Jahre 1723 erſchienene Schrift: Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; dagegen enthalten die vernünftigen Gedanken von den Abſichten der natürlichen Dinge (1724) die teleologiſche Betrachtungsweiſe. Jede Vollkommenheit der Welt iſt für Wolf ein Product der göttlichen Abſicht. Und wie zu dieſer Vollkommenheit auch der Nutzen gehört, welchen die Dinge für einander und für uns haben, ſo gilt ihm aller Nutzen der Dinge als göttliche Abſicht. Bekannt iſt die Xenie, in welcher Goethe das kleinliche Aufſuchen der göttlichen Abſichten verſpottet. Er läßt Gott preiſen, weil er den Kork geſchaffen, damit wir Stöpſel zu den Weinflaſchen haben möchten. Wolf würde die hier ausgeſprochene göttliche Abſicht ohne Zweifel im Ernſte acceptiren; denn ſeine vernünftigen Gedanken über die göttlichen Abſichten bewegen ſich vielfach in einem ganz ähnlichen Style.

Indem die teleologiſch-religiöſe Betrachtung der Natur bei Leibnitz und Wolf in einer ſolchen Wichtigkeit auftritt, ſo wird es von Intereſſe ſein, kurz an die verſchiedenen Anſichten zu erinnern, welche ſich in der Zeit, die uns jetzt beſchäftigt, in dieſer Beziehung geltend machen. „Die Unterſuchung über die Zweckurſachen — ſagt Baco v. Verulam — wird gewöhnlich, aber zum großen Schaden der Wiſſenſchaft, in die Phyſik verlegt; man blieb ſogar häufig dabei ſtehen und vergaß darüber, nach der realen Urſache der Erſcheinung zu fragen. Darum iſt die Naturphiloſophie Demokrits und Anderer, welche die Zweckurſachen ganz bei Seite liegen ließen, und die Natur aus natürlicher Nothwendigkeit und aus unzähligen Verſuchen, ſich ſelbſt zu bilden, zu conſtruiren ſuchten, weit tüchtiger und gründlicher als die Naturphiloſophie des Plato und Ariſtoteles. In der

Metaphyſik mag die Unterſuchung nach den Zweckurſachen ihren Platz finden, aber man muß nicht meinen, daß durch die rein phyſikaliſche Betrachtung etwa die göttliche Vorſehung geleugnet oder auch nur in Frage geſtellt würde." Bei einer anderen Gelegenheit vergleicht Baco die Erkenntniß der Zwecke mit einer gottgeweihten Jungfrau; denn wenn die Phyſik die praktiſche Mechanik erzeuge, die Kunſt die Natur zu beherrſchen, ſo ſei jene unfruchbar und gebäre nichts. Von Carteſius haben wir bereits geſehen, daß er zunächſt die Materie durch Gott geſtalten und in Bewegung ſetzen läßt, daß er aber dann nur nach den mechaniſchen Urſachen der Erſcheinungen fragt. Spinoza, deſſen Philoſophie ſich unmittelbar an die Carteſiſche anſchließt, verwirft die teleologiſche Betrachtungsweiſe als eine durchaus unberechtigte. Nach ihm geht in der Natur Alles nur mechaniſch zu, und es iſt nur die Sache der Einbildung und Phantaſie, dieſen mechaniſchen, ſchlechthin nothwendigen Verlauf durch die Weisheit Gottes unterbrochen, oder geregelt, geordnet zu denken. Eben dieſe allſeitige Nothwendigkeit iſt für Spinoza die Offenbarung des göttlichen Weſens, während die Vorſtellung eines zweckmäßigen Handelns, eines äußeren Ordnens der Welt dem wahren Begriffe Gottes widerſpricht. In Newtons Weltanſchauung iſt die religiöſe Vorſtellung von einem unmittelbaren Einfluſſe der göttlichen Macht und Weisheit auf die Geſtaltung der Natur ein ſehr weſentliches Moment. Die Atome, aus welchen die Körperwelt beſteht, ſind „bei der erſten Bildung der Dinge in mannichfaltiger Weiſe mit einander verknüpft, auf den Wink und Rathſchluß des allwiſſenden Schöpfers. Denn für denjenigen, welcher die Dinge ſchuf, ziemte es ſich auch, ſie zu ordnen. Iſt aber dies der wahre Urſprung der Dinge, ſo iſt es der Philoſophie unwürdig, nach anderen Arten der Weltentſtehung zu forſchen oder zu unterſuchen, wie aus dem Chaos durch bloße Geſetze der Natur die ganze Welt hätte entſtehen können, obwohl ſie, nachdem ſie einmal gebildet iſt, durch jene Geſetze viele Jahrhunderte hindurch ſich erhalten kann. Denn während die Kometen ſich in ſehr excentriſchen Bahnen bewegen, und überall und nach allen Richtungen hin, ſo kann es unmöglich dem blinden Schickſale zugeſchrieben werden, daß Planeten in

concentriſchen Bahnen und in immer ähnlicher Bewegung die Sonne umkreiſen, abgeſehen nämlich von den Unregelmäßigkeiten, welche von dem Einfluſſe der Weltkörper auf einander herrühren, und welche wahrſcheinlich mit der Zeit immer bedeutender werden, bis dieſer Zuſammenhalt der Natur der ausbeſſernden Hand bedarf. Eine ſolche wunderbare Gleichförmigkeit im Planetenſyſteme kann nur die Wirkung der Weisheit und Vernunft ſein. Daſſelbe muß von der Harmonie und dem künſtlichen Bau des thieriſchen Körpers behauptet werden; ihre erſte Bildung kann nur von einem weiſen, mächtigen und ewig lebenden Weſen herrühren, welches überall gegenwärtig alle Körper zu bewegen, und ſomit alle Theile des Univerſums nach ſeiner Willkühr zu bilden und umzubilden im Stande iſt, in viel höherem Grade als unſere Seele durch ihren Willen die Bewegung unſerer Glieder beherrſcht. Jedoch dürfen wir die Welt nicht als den Körper Gottes betrachten, und ihre Theile nicht als Theile Gottes. Gott iſt ein einfaches Weſen ohne Organe, Glieder und Theile; alles Exiſtirende aber iſt von ihm geſchaffen, ſeinem Willen unterworfen."

In einem ſehr ſchroffen Gegenſatze zu dieſen Reflexionen Newtons, die wir in den Zuſätzen zu ſeiner Optik finden, ſteht der franzöſiſche Materialismus, obwohl dieſer von derſelben philoſophiſchen Richtung ausging, als in der ſich Newton im Allgemeinen bewegte, nämlich von dem Empirismus des Engländers Locke. In dem berühmten Système de la nature, welches im Jahre 1770 in London unter dem Namen des damals bereits verſtorbenen Mirabaud, Secretärs der Akademie, erſchien, ſchließt ſich dieſer Materialismus zu einem ſyſtematiſchen Ganzen ab. Das ganze Univerſum — behauptet das Syſtem der Natur — zeigt uns nichts als Materie und Bewegung; andere Mächte als dieſe giebt es in der ganzen Wirklichkeit nicht. Alles in der Welt iſt in Bewegung; die Ruhe iſt nur ein Schein. Was zu ſtehen ſcheint, bleibt doch keinen Augenblick in demſelben Zuſtande, ſondern iſt fortwährend im Werden, Wachſen, Zunehmen, Abnehmen begriffen. Auch dem auf der Erde ruhenden Steine kann man im Grunde keine abſolute Ruhe, keine Unthätigkeit zuſchreiben; denn er übt nach ſeinem Gewichte einen Druck aus, und dies iſt Streben, Thä-

tigkeit. Entschieden aber kommt dies Streben, diese Thätigkeit, diese Bewegung der Materie nicht von Außen, sondern gehört zu ihrem Wesen, erzeugt sich aus ihr selbst und erhält sich in ihr ohne äußere Wirkungen. Nicht blos die Gravitation beweist es, daß die Körper nicht des Stoßes bedürfen, um in Bewegung zu gerathen; auch der chemische Proceß, welcher so ungeheure Wirkungen hervorbringt, entsteht durch die bloße Berührung von heterogenen Körpern. Hätten die Menschen auf das geachtet, was unter ihren Augen vorgeht, so würden sie nicht außer der Natur eine von dieser selbst verschiedene Kraft gesucht haben, um die Bewegung in ihr zu erklären. Verstehen wir unter Natur einen Haufen von todten Stoffen, die, aller Eigenthümlichkeit beraubt, sich rein passiv verhalten, so sind wir freilich gezwungen, das Princip der Bewegung außer einer solchen Natur zu suchen; verstehen wir aber unter Natur das, was sie wirklich ist, nämlich ein Ganzes, dessen Theile verschiedene Eigenthümlichkeiten haben, welche sonach thätig sind, in ewiger Wechselwirkung begriffen, welche fallen, gegen ein gemeinsames Centrum gravitiren, während andere sich nach der Peripherie vom Centrum entfernen, welche sich anziehen und abstoßen, sich vereinigen und trennen, und durch Verbindungen und Annäherungen alle Körper, welche wir sehen, hervorbringen und zerstören — dann nöthigt uns nichts zu übernatürlichen Kräften unsere Zuflucht zu nehmen, um von der Bildung der Dinge und Erscheinungen Rechenschaft zu geben. — So wenig aber die Materie von Außen in Bewegung gesetzt ist, ebenso wenig ist sie durch ein absolutes geistiges Wesen geschaffen. Die Schöpfung aus Nichts ist ein Wort ohne Sinn; die Materie ist so ewig wie die Bewegung in ihr, oder vielmehr die Natur selbst als der Complex aller körperlichen Gestaltungen, Unterschiede und Bewegungen ist eben das eigentlich Göttliche. Von Ordnung und Unordnung kann eigentlich in der Natur nicht die Rede sein, weil in ihr Alles gleich nothwendig ist. Die Ordnung wäre nichts Anderes als der nothwendige Verlauf des Ganzen, die unermeßliche Kette von Ursachen und Wirkungen, die ohne Unterbrechung auseinander fließen; da hierin Alles umfaßt ist, so darf man es auch nicht als Unordnung bezeichnen, wenn einzelne Gestalten sich

ſtören, bekämpfen, zu Grunde richten; denn dies geſchieht durch dieſelben Kräfte und Geſetze, durch welche das Ganze erhalten wird.

Der naturwiſſenſchaftliche Werth des Syſtems der Natur iſt freilich gering; allein ſchon als entſchiedener Ausdruck des Materialismus behält daſſelbe ſeine hiſtoriſche Wichtigkeit. Das Syſtem der Natur widerſetzt ſich nicht etwa bloß der teleologiſch-religiöſen Naturbetrachtung, ſondern verſucht es auch alle geiſtigen Erſcheinungen auf natürliche Proceſſe zurückzuführen, ſo daß nach ihm im Grunde nichts weiter exiſtirt als nur die Natur. Der Natur ſelbſt werden nur mechaniſche Kräfte zugeſchrieben. Die Atome, welche als die letzten Elemente aller natürlichen Erſcheinungen anzuſehen ſind, haben keine andere als anziehende und abſtoßende Kräfte, und trotzdem ſollen nicht etwa bloß die organiſchen Geſtaltungen, ſondern mit ihnen auch alle pſychiſchen Proceſſe, das Empfinden, Vorſtellen, Denken, das Selbſtbewußtſein aus dieſen atomiſtiſchen Principien hergeleitet werden. Gerade dies iſt nun überhaupt das Charakteriſtiſche der ganzen materialiſtiſchen Anſchauung. Einmal wird feſtgehalten, daß auch der Organismus nur eine Maſchine iſt; hierin findet aber der Materialismus nicht — wie dies Carteſius that — einen Grund, eine beſondere geiſtige Subſtanz anzunehmen, ſondern eben dieſe leibliche Maſchine ſoll nun auch die Fähigkeit beſitzen, geiſtige Functionen auszuüben. Die Conſequenz des Materialismus kommt beſonders darin zum Vorſchein, daß er jede freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen ſchlechthin leuguet. An dieſe Conſequenz knüpft ſich denn auch der Gegenſatz an, in welchen der Materialismus mit den weſentlichen geiſtigen Intereſſen und dem ganzen geiſtig-ſittlichen Leben unzweifelhaft tritt. Der Materialismus müßte aber weiter gehen. Er müßte nicht bloß den Willen, ſondern ebenſo ſehr auch das Selbſtbewußtſein, ja jeden pſychiſchen Proceß überhaupt leugnen. Denn daß ein Complex von mechaniſchen Proceſſen — und weiter ſoll der menſchliche Leib nichts ſein — empfinden, denken, ſeiner ſelbſt bewußt ſein könnte, iſt ein und für allemal ſchlechthin unmöglich. Bis zu dieſer Conſequenz kann nun offenbar der Materialismus nicht fortgehn; und eben hierin zeigt ſich der Grundwiderſpruch deſſelben.

Wir werden im Verlauf unſerer hiſtoriſchen Betrachtung auf die teleologiſche Auffaſſung der Natur wieder zurückkommen. Für jetzt mache ich nur darauf aufmerkſam, daß ſich dieſelbe in der Geſtalt, die wir ſoeben kennen lernten, der mechaniſchen Naturanſchauung gegenüberſtellt und von dieſer getragen wird. So lange ich nämlich alle Erſcheinungen mechaniſch erkläre, habe ich kein Recht, das harmoniſche Ineinandergreifen der Naturgeſtalten als eine durch die Natur ſelbſtbewirkte Ordnung anzuſehen. Vielmehr erſcheint daſſelbe als ein durch mannichfache äußere Umſtände hervorgerufener glücklicher Zufall. Will ich mich hiermit nicht begnügen, die mechaniſche Betrachtungsweiſe aber doch feſthalten, ſo liegt es am nächſten, jene Ordnung auf den weiſen allmächtigen Willen Gottes zurückzuführen.

Worin wir das Charakteriſtiſche dieſer teleologiſchen Naturbetrachtung zu ſetzen haben, darüber werden wir nun nicht weiter im Zweifel ſein. Einmal erhält die Natur dadurch, daß ſie von Gott geordnet wird, in ſich ſelbſt keine ordnende Kraft; ſie wird nicht etwa zu einem lebendigen Organismus, ſondern bleibt nach wie vor ein Complex von Erſcheinungen, in welchem nur mechaniſche Kräfte und Proceſſe wirkſam ſind. Ferner aber verhält ſich der göttliche Wille zur Natur, welche er ſchafft und ordnet, in ganz äußerlicher Weiſe. Er ſteht der Natur ähnlich gegenüber, wie das menſchliche Selbſtbewußtſein den Dingen gegenüberſteht. Wenn aber der menſchliche Geiſt durch den Beſitz des Leibes in die Natur eingreift, durch die Hülfe ſeiner Hände eine Maſchine baut, durch welche er beſtimmte Zwecke ausführt, ſo thut dies Gott rein durch die Allmacht ſeines Willens.

Die Oppoſition gegen die teleologiſche Betrachtung der Natur kann mit gleichem Rechte von den beiden hervorgehobenen, gleich weſentlichen Momenten ausgehen. Man widerſetzt ſich derſelben, weil man in dem äußerlichen Verhalten Gottes zur Welt eine Verendlichung, eine Beſchränkung des göttlichen Weſens findet; oder auch, weil man die Energie, ſich zu einem harmoniſchen, lebendigen Ganzen zu geſtalten, in die Natur ſelbſt zu verlegen ſucht. So lange man dies Letztere nicht vermag, wird eine unbefangene Beobachtung der Natur, ein für das harmoniſche Ineinandergreifen der Naturerſcheinungen offener Sinn ſich ſchwer dazu verſtehen, nicht zum göttlichen Willen

ſeine Zuflucht zu nehmen. Wenn auch hierdurch die natürlichen Urſachen der in der Natur ſich offenbarenden Ordnung nicht erkannt ſind, ſo iſt doch in dem Glauben, daß der göttliche Wille die Natur geordnet, wenigſtens die Anerkennung enthalten, daß die mechaniſchen Principien nicht ausreichen, die Räthſel der Natur zu löſen.

Dreißigſter Brief.

Die dynamiſche Naturanſchauung.

Die mechaniſche Naturanſchauung, welche wir in unſerer letzten Betrachtung kennen gelernt, ſteht in einem entſchiedenen Gegenſatze zu derjenigen, welche den Uebergang in die neuere Zeit bildete. Galt hier die Natur als ein lebendiger, beſeelter Organismus, deſſen Glieder durch Sympathie und Antipathie in innerer Beziehung ſtehen, ſo iſt nun die Natur zu einem todten Mechanismus geworden. Das Wirkende, Geſtaltende, Bewegende in der Natur iſt nur der äußere mechaniſche Proceß; in allen ihren Erſcheinungen iſt ſie durch dieſen beſtimmt, und ein inneres, dem Geiſte analoges Streben in ihr anzunehmen, gehört der Phantaſie an, welche ihre Bilder und Vorſtellungen kritiklos auf die objective Welt überträgt. Statt der Phantaſie iſt nun der ſcharfe mathematiſche Verſtand thätig, welcher aus dem ganzen Reichthume der bunten Erſcheinung immer nur die Seite heraushebt, welche ſich der Rechnung, den mathematiſchen Geſetzen unterwirft. Unleugbar hat die Natur dieſe Seite an ſich. Wenn die Naturforſchung der neueren Zeit gerade dieſen Mechanismus der Natur zuerſt entdeckt, ihn in allen ſeinen Geſtaltungen verfolgt, wenn ſie in dieſem Streben ſo weit geht, alle Erſcheinungen der Natur auf dieſe eine Seite derſelben zurückzuführen, alles Leben alſo, alle innere Selbſtſtändigkeit ihr abzuſprechen, ſo zeigt ſich in dieſer Einſeitigkeit nichts Anderes als das Geſetz der geiſtigen Entwickelung, nach welchem vom Einfachſten aus jede einzelne Stufe trotz ihrer Beſchränktheit ſich zuerſt als univerſell geltend macht. Dem Geiſte war die Natur zu einer fremden, ſeiner Innerlichkeit entgegengeſetzten Welt geworden; in dem Be-

dürfniß, dieſen Gegenſatz aufzuheben, die Natur ſich durch das Wiſſen zu aſſimiliren, erfaßte er dieſelbe zuerſt von der alleräußerlichſten Seite, in den Erſcheinungen, in welcher der Unterſchied derſelben vom Geiſte am offenſten zum Ausdruck kommt.

Behalten wir unſere Aufgabe im Auge, die Entwickelung der wiſſenſchaftlichen Naturanſchauung in ihren ſpecifiſchen Unterſchieden zu verfolgen, ſo können wir nicht lange in Zweifel darüber ſein, zu welcher Geſtaltung des wiſſenſchaftlichen Erkennens wir uns hinzuwenden haben. Die Kantiſche Philoſophie iſt es, welche der mechaniſchen Naturbetrachtung der vorangehenden Periode von allgemeinen Principien aus entgegentritt, welche, wie für das ganze geiſtige Bewußtſein, ſo auch in der Geſchichte der phyſiſchen Weltanſchauung als epochemachende Erſcheinung anerkannt werden muß. Mit welchem Intereſſe Kant den Verlauf der empiriſchen Naturwiſſenſchaft verfolgte, wie eifrig er bemüht war, die Reſultate derſelben auf das Vollſtändigſte ſich anzueignen, davon geben die vielen Schriften Kant's, welche ſpeciell der Betrachtung der Natur gewidmet ſind, das ſicherſte Zeugniß. Ich erwähne hier beſonders zwei Schriften, deren Studium uns immer noch von dem größten Intereſſe ſein wird. Die Eine iſt: Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'ſchen Grundſätzen abgehandelt; ſie iſt zuerſt 1755 erſchienen, und ſteht in dem 6ten Theile der von Roſenkranz und Schubert edirten Werke Kant's. Ferner: Vorleſungen über phyſiſche Geographie; ſie wurden zuerſt auf Kant's eigene Veranlaſſung und nach ſeiner Handſchrift von Rink 1802 herausgegeben und ſind ebenfalls in dem 6ten Bande der geſammelten Schriften enthalten. Kant hielt dieſe Vorleſungen vor einem gemiſchten Publikum in einer langen Reihe von Jahren, mit immer regem Intereſſe umarbeitend und Neues nachtragend. Die erſte Schrift fällt in eine Zeit, in welcher Kant die Principien ſeiner kritiſchen Philoſophie, durch welche er in der Geſchichte des Denkens Epoche machte, noch nicht gefunden; auch bezeichnet ſchon der Titel der Schrift, daß Kant ſich darin nur in der Sphäre der Newton'ſchen Naturbetrachtung bewegt. Die zweite Schrift dagegen hält ſich ſo

durchaus referirend und fern von allen philoſophiſchen Unterſuchungen, daß wir aus ihr die eigenthümlichen Principien der Kant'ſchen Naturphiloſophie ebenſo wenig kennen lernen. Dieſe hat Kant vor Allem niedergelegt in der im Jahre 1786 erſchienenen Schrift: Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Ein genaueres Studium müßte natürlich auch auf die Schriften zurückgehen, in welchen Kant die ſyſtematiſche Darſtellung ſeiner ganzen Philoſophie giebt, beſonders auf die Kritik der reinen Vernunft und Urtheilskraft. Ich werde es verſuchen, in der Darſtellung der Kantiſchen Naturanſchauung mich von allen Formen fern zu halten, die dem ſtrengen philoſophiſchen Denken angehören.

Die Kantiſche Philoſophie nennt ſich die kritiſche. Sie ſtellt ſich nämlich vor Allem die Aufgabe, das Erkenntnißvermögen zu unterſuchen, ob dieſes auch zur Erkenntniß der Wahrheit fähig ſei. Die Philoſophie vor Kant hatte dieſe Frage durchaus aphoriſtiſch und ungründlich behandelt; ſie iſt eben darum von dem Geſichtspunkte der Kantiſchen Philoſophie aus unkritiſch; ſie kennt die Mittel nicht, mit denen ſie in dem Erkennen operirt, ſondern geht ohne Bedacht auf die Sache ſelbſt los, in dem ſicheren Glauben, daß ſich dem beſtimmten klaren Denken das Weſen der Dinge aufſchließen müſſe. Kant dagegen wendet ſich zuerſt zur Betrachtung des menſchlichen Geiſtes. Ihm gilt nur das Denken als ein wirklich philoſophiſches, welches zugleich über ſich ſelbſt reflectirt, welches den ganzen Act des Erkennens in allen ſeinen Momenten ſich zum Bewußtſein bringt und zu rechtfertigen weiß. In dieſer kritiſchen Arbeit gelangte nun aber Kant im Allgemeinen zu dem Reſultate, daß wir das Weſen der Dinge oder, wie Kant ſich ausdrückt, das Ding an ſich nicht erkennen könnten. Alle Mittel, Formen, Kräfte, durch welche der menſchliche Geiſt die Dinge zu erfaſſen ſtrebt, zeigen ſich als durch und durch endlicher Natur; ſie gehören eben dem menſchlichen Geiſte an, ſind Formen des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, aber nicht Formen der Wahrheit an und für ſich, des ewigen Weſens der Dinge. Allerdings werde ich nicht leugnen, daß dies ewige Weſen exiſtirt; allein ſobald ich daſſelbe erfaſſe, ſo kleide ich es in menſchliche Formen ein; ich erkenne es alſo nie in ſeiner Rein-

heit, ſondern immer nur in ſeinem Verhältniſſe zum Menſchen. Kant drückte dies im Allgemeinen ſo aus: Wir erkennen nicht das Ding an ſich, ſondern nur Erſcheinungen. Unter Erſcheinung wird dann verſtanden die Beziehung des Weſens der Dinge auf den menſchlichen Geiſt.

Schon hiermit iſt es im Grunde ausgeſprochen, daß wir die Kantiſche Philoſophie durchaus falſch auffaſſen würden, wollten wir das allgemeine Reſultat der Unmöglichkeit des Erkennens als ein ſchlechthin negatives betrachten, als bliebe alſo dem Erkennen überhaupt nichts übrig, als eben dieſe Verzweiflung über ſich ſelbſt, dieſe leere Gewißheit, daß alles Streben des Wiſſens nur der Verluſt deſſelben ſei. Kant weiſt vielmehr das Erkennen zunächſt nur in beſtimmte Schranken zurück. Allerdings bleibt das reine Weſen der Dinge für uns ein für alle Mal verſchloſſen; dieſe Schranke durchbrechen zu wollen, iſt ein verkehrtes Bemühen; allein ſehr wohl iſt es möglich, für die Erſcheinungen die Geſetze zu finden, welche, in der menſchlichen Natur gegründet, für jeden Menſchen eine gleiche, durchaus unumſtößliche Geltung haben. Eben dieſe Geſetze zu entwickeln iſt die weitere Aufgabe, iſt die poſitive Seite der kritiſchen Arbeit. So geht denn Kant zunächſt in der Kritik der reinen Vernunft alle weſentlichen Formen des menſchlichen Erkenntnißvermögens durch. Er beginnt mit der ſinnlichen Anſchauung, dann folgt der Verſtand, dann die Vernunft. Die Unterſuchung hat immer die beiden hervorgehobenen Seiten: Das Weſen der Dinge iſt nicht zu erkennen, allein wohl die allgemein gültigen Geſetze für die Erſcheinungen. Beſonders entſcheidend iſt ſogleich der erſte Schritt in der Kritik der reinen Vernunft. Kant betrachtet hier nämlich Raum und Zeit als Formen, die nur der menſchlichen Anſchauung angehören, aber nicht dem Weſen der Dinge. Meine eigenthümliche Natur iſt es alſo, welche die Dinge in Raum und Zeit verſetzt, welche ſie nicht anders zu ſehen vermag, als neben einander und nach einander; allein nimmermehr bin ich berechtigt, den Raum, wie z. B. Carteſius that, für das Weſen des Körpers ſelbſt anzuſehen, für eine ihm an und für ſich außer aller Beziehung zu mir zukommende Qualität. Dabei ſteht es nun aber von der anderen Seite wieder feſt, daß alle Erſcheinun-

gen nothwendig im Raume ſein müſſen; denn der Raum iſt eine für den Menſchen nothwendige Form, gehört ſchlechthin zu ſeiner Natur; was alſo in Beziehung treten ſoll zu meiner Sinnlichkeit, muß auch durch den Raum hindurch, muß in Connex treten mit den weſentlichen Bedingungen meines ſinnlichen Weſens. Aehnlich findet Kant in dem Verſtande einen eigenthümlichen Fonds von Begriffen, die ihm als menſchlichen weſentlich zukommen, die ſein urſprünglicher Beſitz ſind, die er alſo nicht von außen empfängt, ſondern durch ſeine eigene freie Thätigkeit erzeugt, die nichts Anderes ſind als die nothwendigen Formen dieſer Thätigkeit. Sobald alſo der Verſtand die Dinge zu erkennen ſucht, ſo faßt er ſie nothwendig in dieſe ihm weſentlich angehörenden Begriffe; was in den Verſtand eintritt, tritt auch in dieſe Begriffe ein, und kein Menſch kann ſich dieſer Begriffe entſchlagen. Das heißt nichts Anderes, als: alle Erſcheinungen ſind nothwendig dieſen Grundbegriffen des Verſtandes unterworfen; für das Ding an ſich aber, für das reine Weſen der Dinge, wie es außer aller Beziehung zur menſchlichen Natur iſt, ſoll dadurch nichts beſtimmt werden.

Indem Kant in dieſer Weiſe die weſentlichen Formen des menſchlichen Erkenntnißvermögens entwickelt, ſo ſehen wir leicht, wie er eben hiermit zugleich die nothwendigen, allgemeinen Geſetze der Erſcheinungen findet. Mit jeder conſtanten, allgemeinen Form des Erkenntnißvermögens iſt ja immer auch eine conſtante Form, freilich nicht für die Dinge an ſich, aber für das Verhältniß derſelben zu uns, d. h. eben für die Erſcheinungen gewonnen. Geſetze aber ſind nichts Anderes als dieſe conſtanten Formen. Und zwar haben die Geſetze, die ich durch dieſe Kritik des Erkenntnißvermögens entdecke, das Eigenthümliche, daß ſie nicht aus der Erfahrung abſtrahirt ſind, ſondern vielmehr jeder möglichen Erfahrung vorausgehen, daß ſie die allgemeine Grundlage ſind, auf welcher jede beſondere Erfahrung beruht, welcher ſie ſich unterordnet, ohne welche es überhaupt in dem ganzen menſchlichen Erkennen nichts Feſtes, allgemein Gültiges geben würde. Wir werden auch nun den Ausdruck verſtehen, mit welchem Kant wohl den eigenthümlichen Standpunkt ſeiner Kritik bezeichnet. Er ſagt nämlich: der Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie

dieſer vielmehr vor. Dieſer Ausdruck wäre widerſinnig, ſollte darin eine abſolute Herrſchaft des menſchlichen Verſtandes über das Weſen der Natur behauptet werden. Er hat aber durchaus nichts Auffallendes mehr, wenn wir unter Natur den Complex der Erſcheinungen — im Kantiſchen Sinne — verſtehen, und dabei feſthalten, daß das Weſen derſelben immer jenſeits unſeres Wiſſens liegen bleibe. Unſer Geiſt tritt nicht als eine leere Form den Dingen gegenüber, ſondern als eine beſtimmte, eigenthümliche, an feſte Geſetze gebundene Thätigkeit. Dieſen ſeinen urſprünglichen Fonds bringt er zu der Erfahrung hinzu, und Alles, was ihn berührt, muß ſich nothwendig den Geſetzen fügen, in welchen ſich einmal ſeine theoretiſche Thätigkeit bewegt. Kant will aber hiermit nicht behaupten, daß wir etwa durch die Kritik des Erkenntnißvermögens alle Geſetze der Erſcheinungen zu deduciren vermöchten. Wir gewinnen dadurch immer nur die allgemeine Grundlage des Erkennens. Soll dieſe zum wirklichen Wiſſen der Erſcheinungen werden, ſo muß die ſinnliche Erfahrung hinzutreten; ohne dieſe bleiben die allgemeinen Fundamente des Erkennens hohl, inhaltlos, während von der anderen Seite auch die bloße Erfahrung nie zu einem Wiſſen werden kann, wenn ſie nicht durch die allgemeinen Formen des Geiſtes in Empfang genommen und verarbeitet wird.

Welches ſind nun aber die allgemeinen Fundamente aller Naturerkenntniß? Welches ſind die Principien, welche die kritiſche Philoſophie im menſchlichen Geiſte als die Baſis aller empiriſchen Naturforſchung auffindet? Hier iſt zunächſt von beſonderer Wichtigkeit, daß nach Kant in dem theoretiſchen Geiſte der Verſtand das eigentliche geſetzgebende Vermögen iſt. Die Verſtandesbegriffe allein ſind es, durch welche das wiſſenſchaftliche Fundament für die Erkenntniß der Dinge gewonnen und als ein ſchlechthin allgemeines, nothwendiges fixirt wird. Die Auffindung dieſer reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, und die Frage nach ihrer Anwendbarkeit auf die gegebene Erfahrung bildet im Grunde die wichtigſte Parthie in der Kritik der reinen Vernunft. Die 12 Grundbegriffe, welche Kant aufſtellt, haben im Allgemeinen das Eigenthümliche, daß in keinem von ihnen die Freiheit, die innere Selbſtbeſtimmung ausgedrückt iſt. Dies vor Allem iſt für die Naturbetrachtung, die aus

ihnen hervorgeht, entſcheidend. In allen allgemeinen Geſetzen, welche der Verſtand durch dieſe Grundbegriffe giebt, iſt die Nothwendigkeit die weſentliche Baſis. Alle Erſcheinungen der Natur ſind in dem Cauſalitätsverhältniß, in dem Proceß der Urſache und Wirkung und Wechſelwirkung verflochten; nirgends haben wir die Energie, von Innen heraus ſich zu geſtalten, ſich zu einem Selbſtändigen in ſich abzuſchließen, ſich organiſch zu gliedern. Gerade darin zeigt ſich das Eigenthümliche des Verſtandes, daß er Alles als ein äußerlich Bedingtes, durch äußere Urſachen Hervorgebrachtes, alſo Unſelbſtändiges, Unſchöpferiſches faßt. Kant ſtellt dem Verſtande die Vernunft gegenüber. Bleibt der Verſtand beim Endlichen, Bedingten ſtehen, ſo ſtrebt die Vernunft zu dem Ewigen, Unbedingten. Der weſentliche Inhalt der Vernunft ſind die Ideen. Die drei Ideen, welche Kant aufführt, nämlich die Idee des ſubjectiven menſchlichen Geiſtes, dann der Welt als eines Ganzen und endlich der Gottheit, drücken ſämmtlich dies Streben der Vernunft aus, über die ganze Sphäre der ſich gegenſeitig bedingenden Urſachen und Wirkungen zu einem Unabhängigen, ſich ſelbſt Beſtimmenden fortzugehen. Von dem Inhalt dieſer Ideen ſoll nun aber nach Kant keine Erkenntniß möglich ſein. Vor Allem darum nicht, weil uns hier ein weſentliches Moment der Erkenntniß, nämlich die ſinnliche Anſchauung und Erfahrung, vollkommen fehlt. Jeder Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Ideen führt auf unauflösliche Widerſprüche, und ſo giebt denn Kant an dieſer Stelle ſeiner Kritik nur eine Nachweiſung eben dieſer Widerſprüche und Fehlſchlüſſe, in welche die frühere Philoſophie ſich verwickelte, indem ſie die weſentlichen Schranken des menſchlichen Wiſſens zu überfliegen verſuchte. Theoretiſch haben die Ideen nur die Bedeutung, daß uns an ihnen die Endlichkeit unſerer Verſtandeserkenntniß zum Bewußtſein kommt. Dies Streben über das Bedingte hinaus bleibt ein weſentliches Moment auch im theoretiſchen Geiſte, wenn es auch unmöglich iſt, demſelben beſtimmte poſitive Reſultate zu geben.

Eine ganz andere Welt eröffnet ſich uns, wenn wir von der theoretiſchen Vernunft zur praktiſchen übergehen. Für die praktiſche Vernunft iſt nach Kant die Freiheit, welche theoretiſch ein unlösbares Problem bleibt, unmittelbar gewiß. Das

Bewußtsein der Freiheit, das Bewußtsein, den äußerlichen Bedingungen und Ursachen, die mich als natürliches Wesen treffen, durch die Energie meines Willens frei gegenüberzustehen, also mich von Innen heraus selbst bestimmen zu können, selbst Ursache zu sein meiner Entschlüsse und Thaten — dies Bewußtsein läßt sich durch keinen Zweifel an der Freiheit, durch keine theoretisch unaufgelösten Schwierigkeiten irre machen, so bald es auf die praktische Ausführung, auf das Handeln ankommt. Mit dieser unmittelbaren Gewißheit der Freiheit tritt aber die praktische Vernunft auf einen ganz anderen Boden, als auf welchem sich der theoretische Geist bewegte. Was für diesen nur Problem, nur ein Gegenstand des Zweifels, nur ein Convolut von Widersprüchen war, das erhält für die praktische Vernunft eine sichere, unumstößliche Geltung. Der Welt des Verstandes, der Welt der endlichen, sich bedingenden Erscheinungen tritt die Welt der Freiheit, die moralische Welt gegenüber, in welcher nicht der Verstand, sondern die Vernunft die Gesetze giebt, in welcher eben die Freiheit selbst, der vernünftige Wille, welcher aller natürlichen Bedingtheit, allen endlichen äußerlichen Interessen gegenüber sich selbst bestimmt, das höchste Gesetz ist.

Für die Erkenntniß der Natur scheint nun aber durch diese praktische Sicherheit der moralischen Welt nichts weiter gewonnen zu sein. Kant bleibt jedoch bei diesem Gegensatz des Verstandes und der Vernunft, des theoretischen und praktischen Geistes, der Nothwendigkeit und Freiheit nicht stehen. Wie jeder Gegensatz, so treibt auch dieser höchste nothwendig zu seiner Lösung hin. Kant versucht eine solche Lösung in seiner Kritik der Urtheilskraft, einem Werke, welches vor Allem reich an speculativen Ideen auch der denkenden Anschauung der Natur einen neuen Gesichtskreis eröffnet. Schon indem wir den Inhalt unseres freien Willens, die inneren Entschlüsse unseres Geistes auf die sinnliche Welt übertragen, in ihr zur Ausführung bringen, erhält diese eine Beziehung zum Reiche der Freiheit. Wir müssen sie uns wenigstens so denken, daß sie nicht schlechthin der Freiheit sich entgegensetze; sie muß vielmehr die Möglichkeit in sich enthalten, freie Zwecke in sich aufzunehmen; ihr Mechanismus muß durch die Freiheit überwunden werden können, und sich der Freiheit unterordnen. Wie schon dies

Moment unmittelbar in dem Bewußtſein des freien Handelns ſelbſt liegt, ſo ſoll es dann überhaupt nach Kant in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes begründet ſein, daß er die ſinnliche Welt nicht blos als einen todten Mechanismus betrachtet, ſondern zugleich als durchdrungen von der Freiheit und Vernunft, wenn dabei auch immer feſtzuhalten iſt, daß dieſe Betrachtungsweiſe eben nichts Anderes iſt als ein nothwendiges Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes. Zwei Formen ſind es, in welche ſich dieſe vernünftige Anſchauung der ſinnlichen Welt einkleidet, nämlich die äſthetiſche und teleologiſche. Wenn ich irgend eine Geſtalt der ſinnlichen Welt als ſchön betrachte, ſo faſſe ich ſie offenbar nicht blos als Erſcheinung eines rein mechaniſchen Proceſſes; ſie iſt mir vielmehr die Darſtellung einer Idee, ſie iſt ein Ganzes, welches mich als ſolches geiſtig erregt und befriedigt, in welchem ich alſo nicht das Gegentheil meiner Innerlichkeit, ſondern vielmehr einen entſprechenden Ausdruck derſelben finde. Die äſthetiſche Anſchauung hat nach Kant das Eigenthümliche, daß ſie den Gegenſtand und die innere zweckmäßige Einheit deſſelben auf das Gefühl der Luſt bezieht; die teleologiſche Anſchauung läßt dieſe Beziehung auf das ſubjective Gefühl bei Seite liegen; ſie faßt den Gegenſtand an und für ſich als ein zweckmäßiges, in ſich harmoniſches Ganze. Eben dieſe teleologiſche Anſchauung iſt es alſo, welche für uns hier von Intereſſe iſt. Kant ſucht zunächſt das Recht derſelben im Allgemeinen nachzuweiſen. Betrachten wir die Natur nur nach mechaniſchen Geſetzen, ſo fallen eine Menge von Erſcheinungen heraus, die wir nicht zu erklären, den allgemeinen Principien nicht einzuordnen vermögen. Vom Leben im eigentlichen Sinne darf natürlich gar nicht die Rede ſein; dies Wort müßten wir geradezu aus der Sprache ſtreichen, wollten wir keine der Wirklichkeit ſelbſt widerſprechende, in ſich unwahre Vorſtellung in ihr gelten laſſen. Der mechaniſchen Betrachtung iſt der lebendige Körper immer nur eine durchaus äußerliche Combination von materiellen Theilen, die auf einander einwirken, aber nimmermehr durch die Einheit des Ganzen beherrſcht werden, d. h. er iſt eben nur und nichts Anderes als Maſchine, er iſt todt und nicht lebendig. Ebenſo würde aber auch Alles, was wir ſonſt noch Ordnung, Harmonie in der Natur nennen,

von den mechaniſchen Principien aus als ein blos Zufälliges zu betrachten ſein, als ein Reſultat von Kräften, die ebenſo das Gegentheil dieſer Ordnung bewirken können, je nachdem das äußere Zuſammentreffen der wirkenden Potenzen es mit ſich bringt. Die ganze innere Geſtaltung des Weltgebäudes, der Reichthum des vegetabiliſchen und thieriſchen Lebens, wäre nur das Product des Zufalls oder, wenn wir lieber wollen, Schickſals, welches aber blind, ebenſo zwecklos wirkt, ebenſo gleichgültig zur Ordnung und Harmonie ſich verhält als der Zufall. Eben dieſe Zufälligkeit der Ordnung und Harmonie, dies Herabſinken derſelben zu einem bloßen Scheine iſt es, was den menſchlichen Geiſt dazu führt, noch andere als die blos mechaniſchen Principien an die Erſcheinungen der Natur anzulegen. Er betrachtet die ganze Natur, als käme ſie ihm in ſeiner Tendenz, ſie zu erkennen und nach allen Seiten hin zu umfaſſen, entgegen, als wäre ſie von einem Verſtande geordnet, um als Syſtem, als ein harmoniſches Ganze dargeſtellt werden zu können. Wollten wir dieſen abſoluten, ſchöpferiſchen Verſtand als den wahren Grund der Natur behaupten, ſo würden wir damit die weſentlichen Schranken unſeres Erkenntnißvermögens nicht reſpectiren; wir müſſen alſo dabei ſtehen bleiben, dieſe ganze Annahme nur als eine für unſeren Geiſt nothwendige, oder, wie Kant ſich ausdrückt, als ein regulatives, nicht als ein conſtitutives Princip zu betrachten.

Weiter unterſcheidet Kant zwiſchen äußerer und innerer Zweckmäßigkeit. Die äußere Zweckmäßigkeit iſt die Brauchbarkeit eines Dinges in Bezug auf ein anderes. So iſt — um ein Beiſpiel aus Kant anzuführen — der Sandboden vorzugsweiſe den Fichten gedeihlich; nun hat aber das alte Meer, ehe es ſich vom Lande zurückzog, ſo viele Sandſtriche in unſeren nördlichen Gegenden zurückgelaſſen, daß auf dieſem für alle Cultur ſonſt ſo unfruchtbaren Boden weitläuftige Fichtenwälder haben ausſchlagen können. Wie ſchon aus dieſem Beiſpiele erhellt, fallen in dieſer äußeren Zweckmäßigkeit Mittel und Zweck ſelbſtändig auseinander. Der Sandboden iſt Mittel für die Fichten; allein er kann ſehr wohl für ſich exiſtiren, ohne daß nothwendig Fichten in ihm wachſen. Auch können wir den Sandboden in einer anderen Beziehung ſelbſt als Zweck betrachten, für welchen das

ſich zurückziehende Meer das Mittel wäre, und ähnlich ſind auch wieder die Fichten Mittel für einen anderen Zweck. Nach beiden Seiten hin weiſt alſo dieſes Zweckverhältniß immer über ſich hinaus zu anderen Mitteln und anderen Zwecken hin, und kein Zweck hat darin die Bedeutung eines abſoluten Werthes an und für ſich. In der *inneren* Zweckmäßigkeit dagegen fallen Mittel und Zweck nicht in dieſer äußerlichen Weiſe auseinander, weiſen nicht ins Unbeſtimmte über ſich hinaus, ſondern nehmen ſich zu einem abgeſchloſſenen Ganzen in ſich zurück, ſo daß alſo der Zweck, indem er die Mittel hervorbringt, ſich in dieſen ſelbſt erzeugt und durchführt. Dieſen inneren Zweck haben wir im *Organismus*. Das Ganze des organiſchen Körpers iſt nicht eine zufällige, äußere Combination der einzelnen Theile, ſondern der ſich in dieſen Theilen ſelbſt durchführende Zweck. Die Theile werden dadurch zu Gliedern, welche — jedes in einer beſonderen Weiſe — nur das Ganze ausdrücken, nichts Anderes ſind als die Mittel, welche ſich der durchführende Zweck ſelbſt erzeugt, um durch ſie und in ihnen zu exiſtiren. Der Organismus iſt alſo Product ſeiner ſelbſt, und wenn er auch des Unorganiſchen zu ſeiner Selbſterhaltung bedarf, ſo ſetzt er ſich doch aus dieſem nie äußerlich zuſammen, ſondern verwandelt daſſelbe in einer ſo eigenthümlichen Weiſe, daß das Unorganiſche nur als das Material erſcheint, in welchem er ſeine ſchöpferiſche Energie bethätigt. Den Organismus nur mechaniſch zu erklären, iſt daher durchaus unmöglich; die Maſchine hat immer nur bewegende, nie bildende Kraft; ſie iſt nie, was wir vom Organismus ſagen müſſen, Urſache und Wirkung ihrer ſelbſt. Im Organismus wäre alſo die Selbſtbeſtimmung, die wir zunächſt nur dem Geiſte vindiciren, mitten in die Natur eingedrungen. Nach der Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes pflegen wir eine zweckmäßige Thätigkeit immer nur in der Form einer bewußten Abſicht zu denken, die ſich dann weiter in der äußeren Welt Mittel ſucht, um an dieſen ſich zu verwirklichen. Der Organismus iſt aber ein bewußtlos wirkender Zweck, d. h. er iſt in ſeiner Selbſtbeſtimmung doch *Natur*, in ſeiner Freiheit doch Nothwendigkeit. Was aber Natur iſt, ſind wir immer genöthigt, auch den Verſtandesbegriffen unterzuordnen, und ſo müſſen wir, ſo unmöglich auch eine rein

mechaniſche Erklärung des Organismus ſein mag, doch wieder den Mechanismus in ihm anerkennen. Der Organismus wird uns dadurch zu einer in ſich widerſprechenden Erſcheinung, zu einer unbegreiflichen Verbindung einer inneren zweckmäßigen Thätigkeit und eines allſeitig bedingten, von Außen abhängigen Proceſſes. Wir ſollen dieſe Widerſprüche im Organismus nach Kant nur dadurch löſen können, daß wir wieder die teleologiſche Betrachtungsweiſe als eine ſchlechthin ſubjective faſſen, d. h. als eine ſolche, die nur für unſer menſchliches Erkenntnißvermögen nothwendig, für das Weſen der Natur an und für ſich aber durchaus nicht entſcheidend ſei. Offenbar iſt dieſe Löſung im Grunde nur das Zugeſtändniß, daß der Organismus für uns unbegreiflich iſt. Er iſt unbegreiflich, weil wir nicht im Stande ſind, zwiſchen den beiden in ihm verbundenen Elementen, nämlich dem mechaniſchen Proceß, in welchem das Eine nur durch das Andere bedingt iſt, und dann der energiſchen, productiven Selbſtbeſtimmung, eine innere Beziehung nachzuweiſen. Der Organismus fällt ſo immer in ſeine Elemente aus einander. Trotzdem aber ſollen wir aber nicht davon ablaſſen, alle Erſcheinungen der Natur auch nach teleologiſchen Principien in Unterſuchung zu ziehen. Das einſeitige Feſthalten des Mechanismus führt nach Kant ganz ebenſo zu phantaſtiſchen Erklärungen als das einſeitige Feſthalten der teleologiſchen Betrachtung. Das erſte muß eine Menge von mechaniſchen Kräften erſinnen, um ſich die thatſächliche Ordnung in der Natur einigermaßen möglich zu denken, das zweite dagegen führt auf die Annahme eines göttlichen Verſtandes, welcher ohne alle mechaniſche Mittel, d. h. auf eine durchaus wunderbare Weiſe, die Geſtaltungen der Natur ordnet und beherrſcht.

So ſehr es auch für die wiſſenſchaftliche Einſicht in das Weſen des Organismus eben darauf ankommen muß, die innere Beziehung aller in ihm enthaltenen Momente zu erkennen, alſo gerade die Widerſprüche zu löſen, deren Löſung Kant vergebens anſtrebt, ſo iſt doch zuzugeſtehen, daß Kant ſchon durch die Unterſcheidung des inneren und äußeren Zwecks die Erkenntniß der organiſchen Natur ſehr weſentlich vorbereitet hat. Die philoſophiſchen Syſteme der neueren Philoſophie bis zu Kant

hin kennen dieſen Begriff nicht. Leibnitz ſpricht allerdings viel vom Organismus; Alles in der Natur ſoll nach ihm in verſchiedenen Graden organiſch gebildet ſein. Allein ſobald wir auf ſeine Principien zurückgehen, ſo zeigt ſich dieſer allgegenwärtige Organismus als ein Schein, der dieſen Namen nicht verdient. Den Zweck faßt Leibnitz immer nur als einen äußerlichen, und auch alle diejenigen, welche zu dieſer Zeit allen Zweck aus der Natur herauswerfen, haben immer dieſen äußerlichen im Auge. Durch den Begriff des inneren Zwecks iſt entſchieden die allgemeine Baſis für den Begriff des organiſchen Lebens gewonnen, und zugleich Fragen, Poſtulate geſtellt, welche nothwendig auf eine tiefere Auffaſſung deſſelben hintreiben, als Kant ſie ſelbſt gegeben hat. Ich habe bisher die der teleologiſchen entgegengeſetzte Auffaſſung der Natur kurzweg als die mechaniſche bezeichnet. Kant ſelbſt thut dies. Dem ſich ſelbſt ausführenden Zwecke gegenüber iſt ihm jede Geſtalt der Natur ohne dieſe innere productive Thätigkeit mechaniſch. Kant tritt nun aber noch in einer anderen Weiſe der mechaniſchen Naturanſchauung, wie ſie beſonders in Carteſius und dem Atomismus ausgeſprochen iſt, entgegen, als durch die Idee des inneren Zwecks. Er giebt nämlich eine dynamiſche Deduction der Materie. Dieſelbe iſt enthalten in der ſchon vorher erwähnten Schrift: Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Es ſoll dieſe Schrift einen Uebergang bilden aus der rein philoſophiſchen Unterſuchung in die empiriſche, indem ſie den allgemeinſten empiriſchen Begriff, nämlich den Begriff der Materie entwickelt. Kant theilt dieſe Entwickelung nach ſeiner Kategorientafel in vier Abſchnitte, von welchen der zweite, die Dynamik, entſchieden der wichtigſte iſt. Wenn die ſtreng mechaniſche Naturanſchauung die Materie nur als das träge, kraftloſe räumliche Sein faßt, welches von Außen in Bewegung geſetzt werden kann, ſo nimmt Kant in dieſer Dynamik die Bewegung in den Begriff der Materie ſelbſt auf. Die Materie iſt ihm nämlich das Reſultat zweier entgegengeſetzter Kräfte, der Anziehungs- und der Zurückſtoßungskraft. Kants Deduction iſt kurz folgende: Daß die Materie den Raum erfüllt nicht blos durch ihre Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, ſehen wir ſchon daraus, daß dieſelbe dem Ein-

dringen einer anderen in den Raum, den ſie einnimmt, Widerſtand leiſtet. Das Eindringen in einen Raum nämlich iſt Bewegung; der Widerſtand gegen die Bewegung iſt die Urſache der Verminderung oder auch der Veränderung derſelben in Ruhe. Nun kann aber mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was ſie verändert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben deſſelben Beweglichen in entgegengeſetzter Richtung. Der Widerſtand alſo, welchen die Materie allem Eindringen einer anderen in ihren Raum leiſtet, iſt eine Urſache der Bewegung der letzteren in entgegengeſetzter Richtung. Die Urſache einer Bewegung heißt aber Kraft. Und zwar iſt dieſe Kraft eine ſolche, durch welche die Materie eine andere von ſich entfernt, d. h. eine Repulſionskraft. Eben dieſe iſt alſo der Materie als ſolche, ſchon indem ſie ihren Raum einnimmt, zuzugeſtehen. Denken wir uns nun aber dieſe repulſive Kraft allein wirkſam, ſo würde ſie die Materie ins Unendliche zerſtreuen; in keinem Raum alſo würde irgend ein Quantum der Materie anzutreffen ſein, d. h. alle Räume wären leer und es exiſtirte gar keine Materie. Die Exiſtenz der Materie ſetzt ſomit eine Beſchränkung der repulſiven Kraft voraus. Dieſe kann nur ausgehen von einer entgegengeſetzten, ebenſo urſprünglichen Kraft, d. h. alſo von einer ſolchen, welche eine Annäherung bewirkt, oder von einer Anziehungskraft. Denken wir uns dieſe wieder allein wirkſam, ſo würden ſich alle Theile der Materie ohne Hinderniß einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwiſchen ihnen wäre, d. h. ſie würden in einen mathematiſchen Punkt zuſammenfließen, der Raum würde leer, ohne alle Materie ſein. Wirkliche Materie, ein erfüllter Raum, kann alſo erſt entſtehen, wenn beide urſprüngliche Kräfte, Repulſions- und Attractionskraft, zuſammen wirken und ſich gegenſeitig beſchränken.

Daß Kant ſich von dieſer Deduction der Materie aus vor Allem gegen die Annahme von abſolut dichten und undurchdringlichen Atomen, aus denen, mit leeren Zwiſchenräumen untermiſcht, alle Körper beſtehen ſollen, opponiren muß, liegt auf der Hand. Jede Materie iſt vielmehr immer nur eine graduelle Raumerfüllung; d. h. jede Materie hat einen beſtimmten Grad der Dichtigkeit, je nach dem beſtimmten quantitativen Verhältniß, in welchem die Grundkräfte ſich mit ein-

ander verbinden. Je größer die Anziehungskraft, deſto dichter iſt die Materie; da aber dieſe nie allein wirkt, ſondern immer durch die Abſtoßungskraft beſchränkt wird, ſo iſt eine abſolute Dichtigkeit dem Begriffe der Materie widerſprechend. Dieſe verſchiedene Intenſität der Raumerfüllung oder dieſe verſchiedene Dichtigkeit der Materie wäre alſo nach den dynamiſchen Principien das einfachſte, mit dem inneren Grunde der Materie unmittelbar zuſammenhängende Phänomen. Ebenſo nothwendig aber wie jeder Körper einen beſtimmten Grad der Dichtigkeit haben muß, eben ſo weſentlich kommt ihm nach Kant auch eine urſprüngliche Elaſticität zu. Dieſe iſt nichts Anderes als die nothwendige Erſcheinung der Repulſionskraft, durch welche der Körper dem Drucke von Außen immer einen graduellen Widerſtand entgegenſetzt. Die Repulſionskraft bezeichnet Kant auch als eine Flächenkraft, weil ſie nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung wirken ſoll, die Anziehungskraft dagegen als eine durchdringende, weil ſie ihrem Weſen nach von jedem Theile der Materie auf jeden anderen ins Unendliche ſich hinerſtreckt, alſo in die Ferne wirkt. Die unmittelbare Erſcheinung dieſer allgemeinen Anziehung iſt die Gravitation, welche alſo nach Kant ſogleich aus dem Weſen der Materie herzuleiten, unmittelbar mit dem dynamiſchen Begriffe derſelben geſetzt iſt.

Eine eingehende philoſophiſche Kritik dieſer Kantiſchen Deduction der Materie zu geben, liegt außer unſerem Zweck. Die Frage, welche ſich zunächſt aufdringt, iſt die: wie hängt de aufgeſtellte Begriff der Materie mit den allgemeinen Principien der Kantiſchen Philoſophie, mit der kritiſchen Methode und ihren weſentlichen Reſultaten zuſammen? Daß der Begriff einer graduell verſchiedenen, intenſiven Raumerfüllung ſchon in den allgemeinen Grundſätzen, welche die Kritik der reinen Vernunft aufſtellt, vorbereitet iſt, iſt leicht nachzuweiſen. Allein wie ſollen wir jene Zurückführung der Materie auf entgegengeſetzte Kräfte eigentlich verſtehen? Das Weſen der Materie an und für ſich können dieſe Kräfte unmöglich ausdrücken; denn dies iſt von allen Erſcheinungen in gleicher Weiſe unerkennbar. Iſt aber die Annahme dieſer Kräfte nur für das menſchliche Erkenntnißvermögen nothwendig, ſo müßte doch die Deduction

der Materie eben mit diesem in nähere Beziehung gesetzt werden, soll nicht der Schein entstehen, als wären an diesem Punkte die Schranken des menschlichen Erkennens durchbrochen, und das Ding an sich offenbar geworden. Entschieden ist es ein Mangel, daß Kant selbst nicht ausdrücklich diesen Schein aufdeckt, vielmehr die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zu seinen kritischen Werken nur in ein sehr äußerliches Verhältniß setzt. Ferner aber fragt es sich: in wie weit geben uns die dynamischen Principien eine Einsicht in die besonderen Naturerscheinungen? Ohne Zweifel stellen wir mit vollkommenem Rechte die Forderung, daß allgemeine Principien sich im Besonderen bewähren müssen. Je weniger ich durch ihre Anwendung in das Besondere einzudringen vermag, desto abstracter, desto dürftiger sind sie. Kant selbst ist nun in der Anwendung seiner dynamischen Grundsätze äußerst vorsichtig. Die graduell bestimmte Dichtigkeit, dann die Elasticität und die Gravitation sind nach ihm die einzigen Erscheinungen, welche sich unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe der Materie als nothwendig ergeben. Was fangen wir aber mit den anderen Erscheinungen an? Wenn wir diese auch zunächst als empirisch gegebene Thatsachen aufnehmen, so müssen wir sie doch nothwendig dem allgemeinen Begriffe der Materie unterordnen, und dieser bietet uns immer nur ein irgendwie bestimmtes Verhältniß zwischen Repulsion und Attraction. Sind wir hierdurch im Stande, den Unterschied des Festen, Flüssigen, Luftartigen zu erklären? Die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, des magnetischen, elektrischen, chemischen Processes und der in ihm auftretenden specifisch bestimmten Elemente? — Unter den Philosophen war es besonders Fries, welcher es versuchte, die dynamischen Principien speciell auf die verschiedenen Naturerscheinungen anzuwenden.*) Jedoch weicht Fries in so wichtigen Punkten von Kant ab, daß wir seine Naturphilosophie unmöglich nur als die weitere Ausführung Kantischer Ideen betrachten dürfen. Vor Allem faßt Fries die Materie nicht als das Resultat der entgegengesetzten Kräfte, sondern

*) Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch von J. F. Fries. Heidelberg 1822.

als eine Subſtanz, welcher dieſe Kräfte als Qualitäten zukommen. Dies iſt entſchieden nicht die Anſicht Kant's, obwohl Fries dies behauptet. Ja es geht durch dieſe Auffaſſung im Grunde gerade der eigentliche Kern der dynamiſchen Anſchauung verloren. Außerdem ſtatuirt Fries, was Kant nicht that, eine Abſtoßung in der Ferne und eine Anziehung in der Berührung; dadurch gewinnt er vier verſchiedene Kräfte, und durch deren Combination eine größere Mannichfaltigkeit von Hypotheſen als die Kantiſche Deduction zuließ. Fries geht ſogar ſo weit, daß er Materien für möglich hält, deren Theile ſich nur abſtoßen, nicht anziehen; damit iſt aber der eigenthümliche Boden der dynamiſchen Anſchauung vollſtändig verlaſſen. — Von Seiten der empiriſchen Phyſik enthält die ſpeciellſte Durchführung der Kantiſchen Dynamik das Werk von Hildebrandt: Anfangsgründe der dynamiſchen Naturlehre (Erlangen 1802. 2 Th.). Gegenwärtig iſt dies Werk nur inſofern von Intereſſe, als es uns recht deutlich zeigt, wie es durchaus unmöglich iſt, durch die Principien der Kantiſchen Dynamik den ganzen Reichthum der Naturerſcheinungen zu umfaſſen. Es werden eine Menge von Zuſätzen nöthig, welche mehr oder weniger mit der Dynamik im Widerſpruche ſtehen, und trotz dem, trotz der gewagteſten, complicirteſten Hypotheſen, gelingt es doch nicht, die Erſcheinungen nach allen ihren Seiten, in ihrer ganzen, vollen Beſtimmtheit auch nur hypothetiſch zu erklären.

Für das Verhältniß der Kantiſchen Naturphiloſophie zur empiriſchen Naturforſchung kommt es nicht blos auf den unmittelbaren, directen Einfluß an, den Kant auf die Naturforſcher ausgeübt, ſondern es fragt ſich zugleich, ob nicht die ganze Kantiſche Anſchauung ihrem eigenthümlichen Geiſte nach eine Parallele bildet zu den Entdeckungen und weſentlichen Tendenzen, in welchen die empiriſche Forſchung dieſer Zeit ſich bewegte. In der nächſt vorangehenden Periode, ſahen wir, wandte ſich die Beobachtung überwiegend an die Erſcheinungen der Bewegung. Es gelang der Empirie, die allgemeinen Geſetze der irdiſchen und himmliſchen Bewegung ſo vollſtändig zu entdecken, daß der Zeit nach Newton faſt nur die weitere mathematiſche Formirung derſelben übrig blieb. In der Zeit der dynamiſchen Naturphiloſophie dagegen nehmen die magneti-

ſchen, elektriſchen und chemiſchen Erſcheinungen entſchieden das weſentliche Intereſſe der Empirie in Anſpruch; dieſe vor Allem ſind es, welche man durch die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Formen in den ſcharfſinnigſten Verſuchen und mit unverwüſtlicher Ausdauer verfolgt, um das Conſtante, die allgemeinen Geſetze derſelben zu entdecken. Und zwar beziehen ſich die gefundenen Geſetze fürerſt auf die genannten Erſcheinungen in ihrem Unterſchiede, in ihrer Trennung von einander; die Combination derſelben, die Beobachtung ihres mannichfachen Ineinandergreifens, und der Verſuch, ſie trotz ihres Unterſchiedes auf einen gemeinſamen Grund zurückzuführen, gehören dem weſentlichen Gehalte nach der neueſten Zeit an. Den Uebergang in dieſe bezeichnet die Entdeckung der Voltaiſchen Säule; denn an dieſer vor Allem kommt es an den Tag, wie der magnetiſche, elektriſche und chemiſche Proceß unzertrennlich in einander greifen. Der ſpecifiſche Charakter dieſer drei Proceſſe beſteht im Allgemeinen darin, daß in ihnen die Polarität in der prägnanteſten Weiſe hervortritt. Die polare Erſcheinung enthält einen inneren weſentlichen Gegenſatz in ſich, eine unzertrennliche Beziehung zweier Seiten, Extreme auf einander. Daß ſich entgegengeſetzte Pole anziehen, gleichnamige aber abſtoßen, iſt das allgemeine Geſetz der Polarität. Das Reſultat aber des Anziehens erſcheint als eine neutrale, indifferente Einheit, welche aus ſich ſelbſt nicht im Stande iſt, den Gegenſatz zu erzeugen, und ſo zur neuen Thätigkeit durch eigene Energie zu erwachen. In Bezug auf die magnetiſche Polarität mußte es ſogleich auffallen, daß ſie, einerſeits, gebunden an ein Metall, als ein Iſolirtes auftritt, von der anderen Seite aber im unmittelbarſten Zuſammenhange mit dem allgemeinen Leben der Erde ſteht. Ferner aber ſcheint der magnetiſche Proceß in die innere Qualität des Körpers, an welchem er haftet, ſchlechthin nicht einzugreifen; das Eiſen zeigt keine weitere Veränderung, wenn es zum Magnet wird, oder die magnetiſche Polarität wieder verliert; nur das räumliche Anziehen und Abſtoßen, dieſe einfachſte, abſtracteſte Form iſt es, in welcher der Magnetismus zur Erſcheinung kommt. In dem elektriſchen Proceſſe dagegen treten andere Momente hinzu; vor Allem iſt das Aufheben der elektriſchen Spannung mit einer Erſchütterung

des Körpers und einem Leuchten verbunden. Ferner aber vermag sich dem elektrischen Proceß kein Körper schlechthin zu entziehen, wenn auch die Rolle, welche er in diesem spielt, vielfach von zufälligen Aeußerlichkeiten abhängt und seine specifische Bestimmtheit unberührt läßt. Erst der chemische Proceß erfaßt den ganzen Körper, seine ganze specifische Beschaffenheit, verändert ihn durch und durch und läßt keinen Theil unangetastet. Die allgemeine Form der Polarität tritt daher hier zunächst in den Hintergrund. Es handelt sich um die einzelnen specifischen Qualitäten selbst und deren bestimmte Beziehung zu einander; ob und unter welchen Bedingungen, in welchem quantitativen Verhältnisse sie sich chemisch neutralisiren, und wie kräftig diese Verbindung ist in Beziehung zu anderen. Die allgemeine Materie scheint zerfallen in eine Menge von specifisch bestimmten Materien, und jede derselben hat ihre specifische Polarität, ihr constantes Verhältniß zu jeder anderen.

Diese Erscheinungen der Polarität bilden nun den unmittelbaren Gegensatz zur äußerlichen mechanischen Bewegung. In dieser weist kein Körper wesentlich auf einen anderen hin und über sich hinaus; jeder ist nur das träge, räumliche Sein, welches zufälliger Weise von Außen bewegt und ebenso äußerlich wieder zur Ruhe gebracht wird. Der in der Polarität verwickelte Körper dagegen ragt durch das innere Streben zu einem anderen über den Raum hinaus, welchen er unmittelbar einnimmt; er ist für sich ein Unvollständiges, mit einem Anderen Zusammengehöriges, und eben dadurch hat er den Trieb der Bewegung in sich selbst. In den verschiedenen Formen der Polarität dringt diese innere Unruhe in immer tieferer Weise in den Körper ein. In dem magnetischen Proceß erscheint sie als ein Vereinzeltes, Absonderliches, in dem elektrischen Proceß allerdings schon als ein Allgemeines, aber doch nur oberflächlich den Körper Afficirendes, dagegen in dem chemischen Proceß ist der Körper seiner ganzen Natur nach von inneren Gegensätzen durchdrungen. Die Materie ist nicht die in sich selbst gleiche Ausdehnung, sondern vielmehr eine Vielheit von specifischen Bestimmtheiten; und zwar stehen diese nicht als selbständig einander gegenüber, sind nicht beziehungslose Atome, sondern haben ein inneres wesentliches Verhältniß zu einander,

in welchem ſie durch ihre Beſtimmtheit auf einander hinweiſen und ſich gegenſeitig durchdringen. Die Ruhe, Trägheit der Materie iſt ſonach nur das neutrale Product aufgehobener innerer Gegenſätze. Als neutral iſt dieſes Product freilich auch träge, allein dieſe Trägheit iſt keine urſprüngliche, ſie ſtellt nicht das Weſen der Materie dar, iſt nicht die erſte und höchſte Definition der Materie.

Wie viel Kant in ſeinen allgemeinen Reflexionen über die Materie durch die empiriſche Kenntniß dieſer polaren Erſcheinungen angeregt wurde, iſt nicht zu beſtimmen; ebenſo wenig, wie viel die experimentirenden Phyſiker durch Kant's Gedanken bewußt und unbewußt in ihrer Arbeit gefördert ſind; entſchieden aber bildet die empiriſche Phyſik durch den Beſitz der beſonderen Geſetze der Polarität denſelben Gegenſatz gegen die empiriſchen Anſchauungen der nächſt vergangenen Zeit, wie Kant's Dynamik gegen die mechaniſche Naturphiloſophie. Kant nimmt die Polarität ſogleich in den Begriff der Materie auf; dieſe iſt weſentlich die neutrale Einheit entgegengeſetzter Kräfte. Damit ſind freilich die beſonderen Erſcheinungen der Polarität noch durchaus nicht begriffen. Ja, die Kantiſche Dynamik reicht zur Erklärung derſelben überhaupt nicht aus, obwohl die Naturforſcher, welche ſich der Kantiſchen Dynamik anſchloſſen, vorzugsweiſe auf ſie hinwieſen, um die dynamiſche Deduction der Materie zu rechtfertigen. Die philoſophiſche Idee einer Materie, welche innerlich von bewegenden Kräften durchdrungen iſt, und die empiriſche Kenntniß der Erſcheinungen, in welchen gerade dieſe innere Kräftigkeit prägnant hervortritt, ſtehen alſo hier noch unvermittelt einander gegenüber. *)

*) Vergl. Schaller, Geſchichte der Naturphiloſophie. 2. Th. S. 297 ff.

Ein und dreißigster Brief.

Die Naturanſchauung Fichte's.

Obwohl das Intereſſe an der Natur in der Fichte'ſchen Philoſophie vollſtändig zurücktritt, ſo iſt dieſelbe dennoch auch für die Entwickelung der phyſiſchen Weltanſchauung ein ſehr wichtiges Ferment. Es war nämlich dieſe Intereſſeloſigkeit an der Natur bei Fichte nicht etwa blos eine individuelle Antipathie, ſondern ſie ſtützte ſich vielmehr auf ſeine philoſophiſchen Principien, iſt ein weſentliches Moment in ſeiner ganzen Weltanſchauung. Es kommt daher in ihr eine Richtung des Geiſtes zum Ausdruck, die trotz ihrer Einſeitigkeit nicht im Entfernteſten eine zufällige, werthloſe, hiſtoriſch unberechtigte iſt. Nur durch dieſe Richtung hindurch war eine tiefere Weltanſchauung zu erreichen. Und ſo bereitet denn Fichte gerade durch die principielle Gleichgültigkeit gegen die Natur die Principien der Naturanſchauung vor, in welcher ſich die Wiſſenſchaft der neueſten Zeit bewegt.

Die Fichte'ſche Philoſophie iſt die nothwendige Conſequenz der Kantiſchen. Will man nicht die Spitzen der letzteren abbrechen, ihren weſentlichen Kern verflachen, ſo wird man nothwendig zu Fichte fortgetrieben. Fichte entwickelt das ganze Syſtem des Wiſſens aus dem Princip, durch welches auch ſchon bei Kant, wenn auch nicht ausdrücklich, alle Formen des Geiſtes und alle Disciplinen der Wiſſenſchaft zuſammengehalten wurden, nämlich aus dem Selbſtbewußtſein. Stellen wir uns zunächſt theoretiſch der objectiven Welt gegenüber, ſo hält Fichte ſtreng feſt, daß alles Erkennen im Grunde nur ein Wiſſen des menſchlichen Geiſtes von ſich ſelbſt ſei. Offenbar wird hiemit das Erkennen im eigentlichen Sinne geleugnet. Erreicht unſer Wiſſen nicht das Weſen an und für ſich, iſt es vielmehr immer nur eine in uns ſelbſt verlaufende, uns nicht aus uns heraus verſetzende Bewegung, bleibt alſo der Inhalt deſſelben immer nur unſer eigenes Ich, ſo wird in dieſem Wiſſen eben das nicht erreicht, wodurch daſſelbe erſt zu einem wirklichen

wird, nämlich eine Uebereinstimmung unseres Denkens mit den Dingen. Auch in Bezug auf die Natur können wir daher nach Fichte theoretisch keine Bestimmung finden, welche ihr selbst, ganz abgesehen von der Beziehung auf uns, zukäme, ihr Wesen an und für sich ausdrückte. Ja, wir sind theoretisch gar nicht im Stande, uns auch nur von der wirklichen Existenz einer außer uns bestehenden Natur zu überzeugen. Vor Allem versetzt uns gerade die Form unseres Selbstbewußtseins, durch welche wir in dem unmittelbarsten Conner mit der Natur zu stehen scheinen, nämlich die Empfindung, am allerwenigsten aus uns heraus. Schwer ist der Körper für unser Gefühl, gefärbt für unser Auge; ebenso hat er einen bestimmten Geschmack, Geruch für unsere Sinne des Schmeckens und Riechens; allein was der Körper für sich sei, ohne die Beziehung auf unsere Sinne, ist damit in keiner Weise gefunden. Die Empfindung erscheint uns nur darum als eine unmittelbare Einwirkung der Körper auf uns, als nicht durch uns, sondern nur durch die Körper hervorgebracht, weil sie eine durchaus unbewußte Thätigkeit unseres Geistes ist. Sobald wir zu reflectiren anfangen, finden wir die Empfindung immer schon vor, und doch ist es schlechthin unmöglich, daß dem Selbstbewußtsein, welches durch und durch Thätigkeit ist, irgend Etwas nur von Außen gegeben werden könnte. Die Empfindung für sich geht aber auch noch gar nicht dazu fort, ihren bestimmten Inhalt von einer äußeren Körperwelt herzuleiten. Vielmehr wird ein Individuum, so lange es schlechthin befangen ist in seiner Empfindung, alle seine Affectionen nur als seine eigenen empfinden, ohne die Frage aufzuwerfen, woher diese Empfindungen kommen. Daß ich diese meine eigenen Affectionen auf äußere Gegenstände beziehe, setzt schon eine höhere Thätigkeit voraus, als die in der Empfindung bereits liegt. Ich selbst muß meine Empfindungen aus mir herauswerfen, außer mir hinschauen, sollen sie mir als angeschaute Gegenstände gegenüber treten. „Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniß will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam hinsieht, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann." Auch diese Anschauung, dies Hinzeichnen meiner Empfindungen in Raum

und Zeit, geht noch ohne Bewußtſein vor ſich, und eben darum hält der anſchauende Geiſt das Product ſeiner eigenen Thätigkeit für ein ihm nur von Außen gegebenes. Offenbarer tritt die Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins hervor, wenn wir die Anſchauungen zu allgemeinen Vorſtellungen fortbilden, und wenn wir weiter nach dem Nothwendigen, den conſtanten Geſetzen der Erſcheinungen fragen. Alle dieſe Geſetze ſind aber immer nur Producte unſeres Verſtandes, ſind unſere Gedanken, entſtehen durch das Unterordnen unſerer Empfindungen und Anſchauungen unter allgemeine Verſtandesbegriffe, und wir kommen ſomit auch durch dieſe nie aus der Sphäre des Selbſtbewußtſeins heraus zu den Dingen an ſich hinüber. Nun entſteht aber die Frage: Mag auch immerhin Alles, was wir von der Körperwelt ausſagen, nur ein Product unſeres Selbſtbewußtſeins, nur eine beſondere Weiſe unſerer eigenen geiſtigen Thätigkeit ſein, müſſen wir nicht doch, um dieſe Weiſe unſerer Thätigkeit zu erklären, ein außer uns beſtehendes, ſelbſtändiges Sein vorausſetzen, von welchem irgendwie unſere Empfindungen, Anſchauungen, Vorſtellungen herrühren? Wie ſollte ſonſt unſer Geiſt dazu kommen, noch irgend etwas Anderes als nur ſich ſelbſt vorzuſtellen? Iſt das Selbſtbewußtſein durch und durch Thätigkeit, Handlung, wie kommt es dazu, ſich ſelbſt zu beſchränken, was es doch offenbar thut, indem es das Bild eines Anderen, der ihm ſelbſtändig gegenüberſtehenden ſinnlichen Welt entwirft? Allein wollten wir nun auch ein ſolches ſelbſtändiges Sein außer unſerem Selbſtbewußtſein, alſo ein Nichtich, ein Ding an ſich, annehmen, ſo könnten wir offenbar nichts Beſtimmtes von ihm ausſagen; auch daß es *außer* uns exiſtirt, iſt im Grunde ſchon zu viel geſagt, denn es liegt darin ſchon die Räumlichkeit, welche ja nur die Form unſerer eigenen Anſchauung iſt. Auch bleibt ein für alle Mal feſt ſtehen, daß eine Einwirkung auf uns, die nicht ſogleich in unſere eigene Thätigkeit umſchlägt, abſolut unmöglich iſt. Somit wäre es alſo immer nur ein *Anſtoß* zu einer beſtimmten Weiſe unſerer Thätigkeit, der uns irgendwie träfe, den wir aber durchaus nicht weiter begreiflich machen können, weil er, ſobald wir ihn nur denken, ſchon zu einem Momente unſeres Bewußtſeins geworden iſt. Eben dieſer unauflösbare

Widerſpruch iſt nach Fichte das Reſultat aller theoretiſchen Unterſuchungen. Wir ſind theoretiſch gar nicht im Stande, uns von der Wirklichkeit einer uns gegenüber ſtehenden ſinnlichen Welt zu überzeugen. Allerdings werden wir dazu getrieben, irgend Etwas, das nicht wir ſelbſt ſind, zur Erklärung unſerer Empfindungen anzunehmen, allein ebenſo ſehr verſchwindet uns dies Etwas wieder, ſobald wir es genauer ins Auge faſſen. Es iſt eben nur unſere Annahme, unſer Gedanke.

Anders ſtellt ſich die Sache, wenn wir von der theoretiſchen Vernunft zur praktiſchen fortgehen. Erſt die praktiſche Vernunft, der Wille, die freie Selbſtbeſtimmung iſt die ganze, volle Wirklichkeit des menſchlichen Geiſtes. Der Geiſt iſt durch und durch praktiſcher Natur. Nicht im Erkennen erreicht er daher ſein Weſen, ſondern umgekehrt, das Wollen iſt das Fundament alles Wiſſens und aller Gewißheit. Daß der Geiſt frei iſt, und daß die freie Selbſtbeſtimmung ſein eigentliches Weſen, dies iſt unmittelbar mit dem Selbſtbewußtſein gegeben und daher über allen theoretiſchen Zweifel ſchlechthin erhaben. In Wahrheit beſtimmt ſich nur derjenige ſelbſt, welcher ſich von allen natürlichen Trieben und Begierden, von allen egoiſtiſchen Motiven frei macht, und die Pflicht nur um ihrer ſelbſt willen ausführt. Moraliſches, ſittliches Handeln iſt erſt wirkliche Freiheit. Dies alſo iſt der Zweck, welchem alles Andere, auch das Erkennen, unterzuordnen iſt, gegen welchen alle anderen Intereſſen als werthlos verſchwinden, durch deſſen unabläſſiges Verfolgen der Menſch einzig und allein zu einer wirklichen Befriedigung in ſich gelangen kann. Eine freie Selbſtbeſtimmung iſt aber wieder unmöglich ohne eine Sphäre ihrer Thätigkeit, iſt unmöglich ohne Widerſtand, ohne Kampf. Hier allein iſt der Punkt, wo unſere theoretiſchen Zweifel über die Wirklichkeit einer ſinnlichen Welt ſich löſen. Es iſt ein praktiſches Bedürfniß, an dieſe Wirklichkeit zu glauben, weil nur dadurch die Freiheit zur Handlung, zur Ausführung kommt. Mein Wille, mein ſittliches Handeln wäre ein durchaus illuſoriſches, wenn das Streben, der Kampf, welcher in ihm liegt, nur Bilder meiner eigenen Phantaſie, nicht eine wirkliche, durch meine Freiheit zu überwindende und geiſtig zu geſtaltende Welt ſich gegenüber hätte. „Meine Welt iſt — Object und Sphäre

meiner Pflichten und absolut nichts Anderes; eine andere Welt, oder andere Eigenschaften meiner Welt giebt es für mich nicht. Alles, was für mich da ist, dringt nur durch diese Beziehung seine Existenz mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es, und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich am Organ." „Nicht die Einwirkung vermeinter Dinge außer uns, welche ja für uns, und für welche ja wir nur insofern sind, inwiefern wir schon von ihnen wissen; ebenso wenig ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken, deren Producte ja wirklich als solche leere Bilder erscheinen würden, — nicht diese sind es, sondern der nothwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewußtsein einer außer uns vorhandenen Welt begründet — ein Bewußtsein, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet, aber ein aus jenem nothwendig erfolgender Glaube. Wir sind genöthigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln, und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirklich und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt — diese Welt ist absolut nichts Anderes, als jene Sphäre, und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfniß des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewußtsein der Welt das Bedürfniß des Handelns; dieses ist das Erste, nicht jenes, jenes ist das Abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Gesetze des Handelns für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiß: ihre Welt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind. Wir können den ersteren nicht absagen, ohne daß uns die Welt, und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität."*)

Sie sehen, was in der Fichte'schen Anschauung aus der Na-

*) Fichte, Bestimmung des Menschen.

tur wird. Theoretiſch angeſehen iſt die Natur der Complex unſerer Empfindungen, Anſchauungen, Verſtandesgeſetze, die wir uns aus einem unmittelbaren praktiſchen Bedürfniſſe heraus als eine ſinnliche Welt gegenüberſtellen, ohne zunächſt das Bewußtſein zu haben, daß alle Beſtimmtheit, aller Reichthum der Formen, alle geſetzmäßige Ordnung, die wir in der Beobachtung der Natur finden, nichts Anderes iſt, als der Reflex unſeres eigenen Geiſtes. Praktiſch angeſehen iſt die Natur die Bedingung, die Sphäre unſers Handelns. Wir erkennen ſie an, ſind aber ſogleich darauf bedacht, ſie, ſo weit es nur angeht, unſerem Willen, unſeren ſittlichen Zwecken unterzuordnen. Gerade das — behauptet Fichte — was wir in unſerem ſittlichen Handeln aus den Dingen machen, iſt ihr Weſen. Dies ſittliche Intereſſe bleibt immer das höchſte, und nur um das ſittliche Handeln nach ſeinen Bedingungen und ſeinem Erfolge ſich zur Einſicht zu bringen, wendet ſich die philoſophiſche Betrachtung auch an die Erſcheinungen der Natur. So finden wir denn in dem Naturrechte und in der Sittenlehre von Fichte ſolche praktiſche Deduction der Materie, des Organismus, des Lichts, der Luft, aus der freilich nur zu offen hervorgeht, daß die wiſſenſchaftliche Naturforſchung hier nichts zu ſuchen hat. Jene Formen der Natur müſſen ſein, ſollen die Menſchen ſittlich auf einander einwirken, zu einem ſittlichen Leben zuſammentreten; eine weitere Frage über das Weſen derſelben iſt ohne ſittliches, d. h. überhaupt ohne Intereſſe.

Ich theile Ihnen zum Schluſſe den Anfang aus einer ſehr charakteriſtiſchen Rede mit, mit welcher Fichte im Jahre 1794 ſeine philoſophiſchen Vorleſungen ſchloß. Fichte ſelbſt gab dieſer Rede in dem Drucke die Ueberſchrift: Ueber die Würde des Menſchen. „Wir haben den menſchlichen Geiſt vollſtändig ausgemeſſen; — wir haben ein Fundament gelegt, auf welches ſich ein wiſſenſchaftliches Syſtem, als getroffene Darſtellung des urſprünglichen Syſtems im Menſchen erbauen laſſe. Wir thun zum Schluſſe einen kurzen Ueberblick über das Ganze. Die Philoſophie lehrt uns alles im Ich aufſuchen. Erſt durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formloſe Maſſe. Allein vom Menſchen aus verbreitet ſich Regelmäßigkeit rund um ihn herum bis an

die Grenzen ſeiner Beobachtung, — und wie er dieſe weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weiſt dem bis ins Unendliche Verſchiedenen, — jedem ſeinen Platz an, daß keines das andere verdränge; ſie bringt Einheit in die unendliche Verſchiedenheit. Durch ſie halten ſich die Weltkörper zuſammen, und werden nur Ein organiſirter Körper; durch ſie drehen die Sonnen ſich in ihren angewieſenen Bahnen. Durch das Ich ſteht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in ihm iſt das Syſtem der ganzen Geiſterwelt, und der Menſch erwartet mit Recht, daß das Geſetz, das er ſich und ihr giebt, für ſie gelten müſſe; erwartet mit Recht die einſtige allgemeine Anerkennung deſſelben. Im Ich liegt das ſichere Unterpfand, daß von ihm aus eine unendliche Ordnung und Harmonie ſich verbreiten werde, wo jetzt noch keine iſt; daß mit der fortrückenden Cultur des Menſchen zugleich die Cultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos iſt, wird durch den Menſchen in die ſchönſte Ordnung ſich auflöſen, und was jetzt ſchon harmoniſch iſt, wird — nach bis jetzt unentwickelten Geſetzen — immer harmoniſcher werden. Der Menſch wird Ordnung in das Gewühl und einen Plan in die allgemeine Zerſtörung hineinbringen; durch ihn wird die Verweſung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen. — Das iſt der Menſch, wie wir ihn blos als beobachtende Intelligenz anſehen; was iſt er erſt, wenn wir ihn als praktiſch-thätiges Vermögen denken! Er legt nicht nur die nothwendige Ordnung in die Dinge, er giebt ihnen auch diejenige, die er ſich willkührlich wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei ſeinem Anblicke bereitet ſie ſich zu, von ihm die neue ſchönere Schöpfung zu erhalten. Schon ſein Körper iſt das Vergeiſtigtſte, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in ſeinem Dunſtkreiſe wird die Luft ſanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert ſich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Weſen umgewandelt zu werden. Der Menſch gebietet der rohen Materie, ſich nach ſeinem Ideal zu organiſiren, und ihm den Stoff zu liefern, deſſen er bedarf. Ihm ſchießt das, was vorher kalt und todt war, in das nährende

Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas Anderes heraufschießen, sobald er ihr Anderes gebieten wird. Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten."

Zwei und dreißigster Brief.

Die Naturphilosophie Schelling's und Hegel's.

Unsere Betrachtung führt uns zu einem philosophischen System, an welches man jetzt vorzugsweise zu denken pflegt, wenn von Naturphilosophie die Rede ist — nämlich zu dem Schelling'schen. Bei einem großen Theile der empirischen Naturforscher gilt es als eine ausgemachte Sache, daß die Schelling'sche Naturphilosophie nichts Anderes ist als ein hohles Gerede, an welchem überhaupt auf das Handgreiflichste offenbar geworden ist, daß das sogenannte reine, speculative Denken nicht im Stande ist, das innere Wesen der Natur aufzuschließen. Sicherlich hat Schelling, und besonders seine Anhänger, viel Schuld an dem Mißtrauen, mit welchem die empirische Naturforschung sich gegenwärtig von jeder philosophischen Betrachtung der Natur abwendet. Uebereilungen haben sich die Schellingianer hinreichend zu Schulden kommen lassen. Auch hat die ganze Schelling'sche Naturanschauung eine Seite an sich, von welcher sie zu einem formellen, unfruchtbaren Vergleichen und Paralleliſiren auffordert, welches, so geistreich es auch erscheinen mag, doch von dem wirklichen Erkennen sehr weit entfernt ist. Man darf jedoch über diese Schattenseite nicht den inneren gesunden Kern, nicht die ewige Wahrheit der Schelling'schen Naturphilosophie übersehen. Sie bleibt trotz aller jener Uebereilungen, trotz des hohlen Formalismus, in wel-

chen sie ausläuft, doch eine epochemachende Gestalt in der Entwickelung der physischen Weltanschauung. Eben dies hervorzuheben, wird meine Aufgabe sein.

Die Schelling'sche Philosophie liegt nicht als ein fertiges, abgeschlossenes System vor uns. Vielmehr kleidete Schelling seine Ideen in sehr verschiedene Formen, fing immer wieder von vorn an, führte einzelne Seiten außer dem systematischen Zusammenhange weiter aus, verkündete auch wiederholt eine systematische Vollendung seiner Philosophie, obwohl gerade seine späteren Schriften viel aphoristischer sind als seine ersteren. Theilweise liegt in diesen verschiedenen Formen der Schelling'schen Philosophie auch ein verschiedener Gehalt. Sie stellen eine Reihe von sehr nahe verwandten Entwickelungsstufen dar. Auf jeder dieser Stufen aber zeigt Schelling ein Schwanken in der philosophischen Terminologie, ein Suchen nach einer bestimmten Form, welches zu keinem sicheren, concisen, dem Inhalte schlechthin entsprechenden Ausdrucke kommt. Jenen inneren Bildungsgang der Schelling'schen Philosophie zu verfolgen, liegt außer unserer Aufgabe. Ich fasse dieselbe in der Gestalt, in welcher sie sich epochemachend der ganzen Entwickelung des Denkens einreiht. Auch wird die Grundidee, mit der wir es hier vorzugsweise zu thun haben, durch den Wechsel der verschiedenen Formen nicht wesentlich berührt.

Erlauben Sie mir zunächst einen Rückblick auf unsere früheren Betrachtungen. Wir hatten zuerst, mit dem Eintritte der neueren Philosophie, eine Naturanschauung, in welcher der Natur alles Leben, alle innere Selbständigkeit schlechthin abgesprochen wurde. Die absolute Nothwendigkeit eines äußeren Mechanismus durchdrang alle Erscheinungen der Natur. Wollen wir uns die Weltanschauung dieser mechanischen Naturbetrachtung vollenden, so haben wir die Unselbständigkeit aller Erscheinungen auch auf die Sphäre des Geistigen auszudehnen. Auch das geistige Individuum vermag aus diesem Mechanismus, in welchem das Eine immer wieder durch das Andere bedingt ist, nicht herauszutreten; auch in ihm ist die freie Selbstbestimmung ein Schein, eine Täuschung, welche nur daher kommt, daß wir die vielen verschiedenen Ursachen nicht kennen, die von allen Seiten uns treffen und in Bewegung setzen. Eben diese all-

gegenwärtige, Alles umfaſſende Nothwendigkeit iſt die Idee des Göttlichen ſelbſt, welches als die eine und allgemeine Subſtanz alles ſelbſtändige, individuelle Leben vernichtet, zu einem verſchwindenden, werthloſen Accidens ſeiner ſelbſt macht. Dieſer erſten Weltanſchauung trat eine zweite gegenüber, welche in Kant und Fichte ihren wiſſenſchaftlichen Ausdruck fand. Im Grunde iſt der menſchliche Geiſt ſchon dadurch aus jener allgemeinen Nothwendigkeit heraus, daß er dieſelbe weiß, ſie ſich zum Bewußtſein bringt. Er ſteht als freies Ich derſelben gegenüber. Eben dies Ich, das Selbſtbewußtſein iſt das Princip, welchem die Kantiſche, und noch conſequenter und durchgreifender die Fichtiſche Philoſophie alle Erſcheinungen des Wirklichen unterordnet. Wir können uns, wenn wir dies feſthalten, ſehr leicht in dieſen philoſophiſchen Syſtemen orientiren. Das Selbſtbewußtſein kann mir von keiner äußeren Macht gegeben werden; denn es iſt nichts Anderes, als die unendliche Energie, ſich aus allem Aeußeren herauszuziehen, ſich dieſem entgegenzuſetzen, alſo ſich ſelbſt hervorzubringen, die That ſeiner ſelbſt zu ſein. Geht unſer Weſen aber auf in dieſe Energie des Selbſtbewußtſeins, ſo folgt zunächſt, daß wir das Innere der ſinnlichen Welt unmöglich erkennen können. In allem Anderen, was wir zu erkennen meinen, ſind wir im Grunde uns immer nur ſelbſt Gegenſtand. Alle Empfindungen, Anſchauungen, Vorſtellungen gehören eben uns an, ſind Erſcheinungen, Formen unſeres eigenen Selbſtbewußtſeins, aber nicht Formen der Natur, der Welt an und für ſich. Dieſe Beſchränktheit des Erkennens iſt aber von der anderen Seite die Unbeſchränktheit des Willens. Denn Selbſtbeſtimmung liegt unmittelbar im Selbſtbewußtſein. Denken wir uns den Menſchen ſchlechthin befangen in ſeinen Trieben und Begierden, ſchlechthin beſtimmt und abhängig von äußeren Einflüſſen — wie vermöchte er in dieſem Außerſichſein, in dieſem Verlorenſein in die äußere Welt ſich ſelbſt zu erfaſſen? Die Freiheit des Willens iſt daher mit dem Selbſtbewußtſein ohne Weiteres gegeben. Die höchſte Forderung, welche an den Menſchen zu ſtellen iſt, kann daher keine andere ſein, als eben dieſe freie Selbſtbeſtimmung, die in ſeinem Weſen liegt, auszubilden und durchzuführen, nichts Anderes zu ſein, als dieſe unendliche Energie der Frei-

heit. Iſt nun aber dieſe Selbſtbeſtimmung nicht wieder eine illuſoriſche, wenn wir ſie nur im Selbſtbewußtſein verlaufen laſſen? Gehört nicht zu ihr das wirkliche Handeln, das Ausführen der freien Entſchlüſſe in der objectiven, ſinnlich gegebenen Welt? Muß ich alſo im Intereſſe meiner Freiheit nicht vorausſetzen, daß eine ſolche wirklich exiſtirt, und muß ich nicht weiter vorausſetzen, daß ſie keine abſolute, unüberwindliche Macht für meinen Willen iſt? Würde ich denn überhaupt handeln, wenn ich vorn herein von der Reſultatloſigkeit deſſelben, von der Unmöglichkeit, meine freien Entſchlüſſe durchzuführen, überzeugt wäre? Eben dies Vertrauen, dieſe Gewißheit, daß die Welt ſich meinem freien ſittlichen Wollen immer mehr und mehr fügen muß, daß der Geiſt alſo immer mehr und mehr Herr ſeiner ſelbſt und der ganzen Wirklichkeit werden wird, iſt nach Fichte Religion. Ein anderer Glaube, als dieſer ſich auf die ſittliche Freiheit ſtützende, als dieſer Glaube an die moraliſche Weltordnung, iſt ein unfreier, nicht aus der Innerlichkeit des Geiſtes hervorgegangener, iſt Aberglaube. Auch werden wir annehmen müſſen, daß dieſer Kampf des Geiſtes mit der ſinnlichen Welt in alle Ewigkeit fortdauert; denn ohne Kampf wäre die Freiheit ein Schein, wäre nicht in jedem Momente die That ihrer ſelbſt.

Die Größe, Erhabenheit der Fichte'ſchen Weltanſchauung liegt in ihrer ſittlichen Tendenz; ihre Schwäche aber darin, daß ſie die ſittliche Freiheit und ihre Verwirklichung doch immer nur als Glaube faßt, der das Wiſſen ausſchließt; d. h. darin, daß Fichte über das Princip des Selbſtbewußtſeins nur hinausſtrebt, ohne daſſelbe wirklich zu durchbrechen. Iſt jener das Wiſſen ausſchließende Glaube im Grunde nicht ebenſo ſehr auch der Zweifel? Werde ich in meinem praktiſchen Vertrauen zu der abſoluten weltüberwindenden Macht der geiſtigen Freiheit nicht immer wieder irre, wenn ich mich an die Unmöglichkeit erinnere, theoretiſch über mein Selbſtbewußtſein hinauszugehen? Muß iſt nicht auch von dieſem Vertrauen ſagen, was ich von allen meinen Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken behaupte, daß nämlich daſſelbe eben nur mir angehört, mein Bedürfniß, das Product meines eigenen Selbſtbewußtſeins iſt? Und wird nicht ſogleich durch dieſes Bewußtſein jenes Vertrauen von

Grund aus erſchüttert? Wie vermag ich aber ferner einen Inhalt für meinen Willen zu finden, welcher wirklich der Ausführung in die mir gegenüberſtehende Welt werth wäre? Bewegt ſich dieſer Inhalt nicht nothwendig in den Schranken meines Selbſtbewußtſeins? Iſt es daher nicht eine in ſich widerſprechende Forderung, daß ſich die Welt dieſen Producten meines Selbſtbewußtſeins fügen ſoll? Muß ich daher nicht den Glauben an die moraliſche Weltordnung als eine Illuſion meines ſittlichen Triebes, alſo als Aberglauben wieder zurücknehmen? Bleibt alſo dem Geiſte noch ein anderes Reſultat übrig, als dieſes Bewußtſein ſeiner Hohlheit, ſeiner abſoluten Entleerung, des unendlichen Widerſpruchs in ſich, in ſeinem Wiſſen das Wiſſen der Wahrheit, d. h. das wirkliche Wiſſen, und in ſeiner Freiheit das Handeln, d. h. die wirkliche Freiheit auszuſchließen?

Nur zu oft wird die Behauptung, daß das Weſen der Dinge für den menſchlichen Geiſt unerkennbar ſei, ſo hingeſprochen, ohne daß man ſich der Conſequenzen bewußt wird, zu welchen dieſelbe zuletzt führt. Man hält dieſes Feſthalten der Beſchränktheit und Endlichkeit für reine Beſcheidenheit, Demuth, überſieht aber den Stolz, in welchen dieſe Demuth umſchlägt, wenn ſie hartnäckig ſich der Macht der Wahrheit entgegenſtellt. Iſt die Schranke, die mich ſchlechthin von der Wahrheit trennt, nicht auch eine Schranke für die Wahrheit ſelbſt? Iſt nicht die Wahrheit ebenſo endlich als ich ſelbſt, wenn ſie ſich mir nicht zu offenbaren vermag, wenn ſie nur auf ſich angewieſen, nicht aus ihrem Himmel heraustreten, nicht alle Welt durchdringen, nicht allgegenwärtig ſein kann? Gehört es daher nicht zum Weſen der Wahrheit, daß ſie gewußt wird? Iſt daher der Gedanke eines unerkennbaren Inneren nicht der offenbarſte Widerſpruch in ſich? Jenes Innere ſoll das ewige von uns unabhängige Weſen, die Wahrheit in ihrer Unbedingtheit, in ihrer unendlichen Selbſtändigkeit bedeuten; allein indem es ſich nicht ausführt, nicht in die Erſcheinung eintritt, dieſe nicht überwältigt, ſo iſt es das ſchlechthin Unthätige, Unſelbſtändige, Kraftloſe, nicht wirklich, ſondern nur in uns, in unſerem eigenen Denken Exiſtirende. Bei Kant und Fichte liegt nun, wie uns die früheren Unter-

ſuchungen hinreichend gelehrt haben, die Sache ſo einfach nicht. Beide beruhigen ſich nicht bei der einfachen Unmöglichkeit, das Weſen der Dinge zu erkennen, ſondern ſtreben von der praktiſchen Vernunft aus über dieſe Endlichkeit des menſchlichen Geiſtes hinaus. Der ſittlich-religiöſe Glaube an die moraliſche Weltordnung hat im Weſentlichen eben dieſe Tendenz, den Menſchen eben ſo ſehr von ſeiner Endlichkeit, als die Wahrheit von ihrer Verſchloſſenheit und Ohnmacht zu befreien. Allein dieſe Tendenz muß nothwendig unausgeführt, ſie muß ein bloßes Poſtulat bleiben, ſo lange die theoretiſche Vernunft in feſte, unüberwindliche Schranken gebannt ſein ſoll.

Dieſe Reflexionen haben uns die Einſicht in den weſentlichen Gehalt der Schelling'ſchen Naturanſchauung vorbereitet. Schelling geht über den Gegenſatz zwiſchen Selbſtbewußtſein und objectiver Welt durch die Idee einer urſprünglichen, allen Unterſchieden der Wirklichkeit zu Grunde liegenden Einheit hinaus. Er nennt dieſe Einheit Vernunft. Die Vernunft iſt alſo das der Natur und dem Geiſte Gemeinſame, das beiden Geſtaltungen der Wirklichkeit zu Grunde liegende innere Weſen. Die Vernunft erſcheint zunächſt als eine Form, als eine Thätigkeit unſeres Geiſtes. Allein ſie iſt eben die Thätigkeit, durch welche ich mich von meinen individuellen Empfindungen und Vorſtellungen frei mache, durch welche ich mich erhebe zur Anſchauung des Weſens, des Inneren, mich hineinverſetze in das Leben der mir gegenüberſtehenden Welt. Allerdings iſt die Natur nicht bewußte Vernunft; allein die Geſetze derſelben, ihre innere Gliederung, Ordnung ſind an und für ſich vernünftig, ſind Erſcheinungen einer von uns unabhängigen, in uns ſelbſt gegenwärtigen, ewigen Vernunft. Nimmermehr vermöchten wir durch unſere Vernunft die ewigen Geſetze der Natur zu erkennen, wenn nicht ohne unſer Zuthun die Natur von der Vernunft durchdrungen, geordnet, beherrſcht würde. Erkennen wir dieſe innere Einheit der Natur und des Geiſtes nicht an, ſo bleiben alle die Widerſprüche, in welchen die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie ſich bewegten, unaufgelöſt. Die ganze Wirklichkeit fällt in zwei beſondere, ſchlechthin getrennte Wirklichkeiten aus einander, wir erhalten zwei beſondere ſelbſtändige Welten, die nichts mit einander gemein ha-

ben, die wir aber doch immer genöthigt ſind auf einander zu beziehen, deren Einheit wir alſo wenigſtens poſtuliren müſſen, weil Entgegengeſetztes unmöglich ohne eine gemeinſchaftliche identiſche Baſis zu denken iſt. Eben dies Eine, was allen Unterſchieden zu Grunde liegt, alle Erſcheinungen der Wirklichkeit zu einem Ganzen verbindet, von welchem Natur und Geiſt nur verſchiedene Darſtellungen, Offenbarungen ſind, iſt die Vernunft.

Ich theile Ihnen zur Erläuterung dieſer Idee der in der Vernunft begründeten Einheit von Natur und Geiſt Einiges mit aus dem kürzlich erſchienenen Werke von Oerſted, dem berühmten Entdecker des Elektro-Magnetismus: Der Geiſt in der Natur. Die erſte Abhandlung dieſer geiſtvollen, eine denkende Auffaſſung der Natur vielfach anregenden Schrift iſt überſchrieben: Das Geiſtige in dem Körperlichen. Der darin durchgeführte Grundgedanke gehört im Weſentlichen der Schelling'ſchen Philoſophie an, welche Oerſted, beſonders in ſeinen früheren Jahren, mit Intereſſe verfolgte. Um das Geiſtige in dem Körperlichen nachzuweiſen, wird zunächſt darauf aufmerkſam gemacht, daß die Körper nur durch ihre innere Thätigkeit unſere Sinne afficiren. Es iſt ihre raumerfüllende Wirkſamkeit, welche wir empfinden, welche unſerer Thätigkeit Widerſtand leiſtet. Was wir alſo zunächſt von den Körpern wiſſen, iſt, daß ſie krafterfüllte Räume ſind; ſchon dadurch erſcheint der Körper dem Geiſtigen näher verwandt. Ferner aber ſind die Körper in fortwährender Veränderung, im Entſtehen und Vergehen begriffen; das Conſtante, Ewige, was dieſer Veränderung zu Grunde liegt, ſind die Geſetze. Die Naturgeſetze ſind aber weſentlich vernünftig, ſind zugleich Vernunftgeſetze. Dies erhellt ſchon daraus, daß die Naturforſcher vielfach Naturgeſetze von Vernunftgründen abgeleitet, dieſe aber nachher in der Natur verwirklicht gefunden. Allerdings gehen ſie hierbei von der Erfahrung aus; das hierdurch Gewonnene aber führen ſie durch Schlüſſe weiter aus, ohne der Erfahrung weiter zu bedürfen. Vor Allem giebt hiervon die Aſtronomie die ſprechendſten Beweiſe. Auch in der Lehre vom Lichte hat man in dieſer Weiſe Vieles durch Vernunftgründe und Rechnung entdeckt, ehe man noch die Erſcheinung ſelbſt kannte. Jedoch beſchränk-

ten ſich dieſe Entdeckungen nicht etwa auf die Anwendung der Mathematik. „Der Blitzableiter, das Luftſchiff, die Voltai'ſche Säule, der metalliſche Grundbeſtandtheil in den Erdarten ſind ſo merkwürdige Entdeckungen, daß ich nur daran zu erinnern brauche. Es iſt bekannt genug, daß ſie nicht zufällig waren; denn wenn die letzte derſelben durch einen Zufall geſchah, ſo war ſie doch ſchon lange von Lavoiſier vorausgeſagt. Ich muß hinzufügen, daß in jeder von dieſen Entdeckungen ſich wieder zahlreiche Veranlaſſungen zu Vorausbeſtimmungen fanden, welche durch die Erfahrung gerechtfertigt wurden. Man könnte mit einiger Umänderung hier einen Ausdruck von Schiller anwenden und ſagen: Was der Geiſt verſpricht, das hält die Natur." Oerſted wirft hier die nahe liegende Frage auf, ob nicht die Uebereinſtimmung unſerer Vernunft mit den Geſetzen der Natur nur darin ihren Grund habe, daß wir alle Erſcheinungen der Natur nothwendig unſerer Vernunft unterordnen, daß es alſo immer nur die Geſetze unſeres eigenen Geiſtes ſind, die wir in der Natur wiederfinden. Oerſted ſucht von verſchiedenen Seiten dieſe Anſicht zu widerlegen. Wir ſehen aber aus allen Gründen, die er dagegen aufführt, ſehr deutlich, daß, wenn in uns einmal jener Zweifel entſteht, wir ihn von Grund aus nur dadurch überwinden, daß wir ihn durch alle ſeine Conſequenzen und halben Auflöſungen verfolgen, wie die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie ſie uns bietet. Erkennen wir aber wirklich eine Uebereinſtimmung zwiſchen unſerer Vernunft und Natur an, ſo können wir uns nach Oerſted auch ſo ausdrücken: Naturgeſetze ſind Naturgedanken. Und ebenſo wie unſere Gedanken innerlich zuſammenhängen, ein Syſtem bilden, ſo ſtehen auch die Naturgedanken in einem inneren vernünftigen Zuſammenhange. In jeder Geſtalt der Natur wirken alle Kräfte und Geſetze der Natur zuſammen; zugleich iſt ſie aber auch ein Eigenthümliches, die beſondere Darſtellung einer Idee. „Das, was einem Dinge ſeine beſtändige Eigenthümlichkeit, ſein Weſen giebt, iſt nur die Geſammtheit der Naturgeſetze, wodurch es hervorgebracht iſt und ſich erhält; aber Naturgeſetze ſind Naturgedanken; der Dinge Weſen beruht alſo auf den Naturgedanken, welche ſich darin ausdrücken. Inſoweit etwas ein in ſich zuſammenhaltendes Weſen ſein ſoll, müſſen alle Na-

turgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in Einem Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende, d. h. die durch die Naturkräfte verwirklichte Idee." Keine einzelne Gestalt der Natur ist für sich allein eine vollständige Darstellung ihrer Idee; vielmehr ergänzen sich die einzelnen Dinge, sind nur zusammengenommen der Idee entsprechend, und bilden so durch diese Verknüpfung mit einander ein in sich gegliedertes Reich der Vernunft. „Alle Gegenstände sind verwirklichte Ideen, doch so, daß jeder einzelne die Idee nur in einer höchst beschränkten Gestalt ausdrückt; wogegen es sämmtliche unter Eine Idee gehörige Naturproducte sind, welche die ganze Idee in aller ihrer Fülle verwirklichen; aber jede in der endlichen Welt so verwirklichte Idee ist doch wieder nur ein Glied in einer höheren, mehr umfassenden. So ist die Idee jeder Thierart nur ein Glied in der Idee des ganzen Thierreichs, die des Thierreichs wieder ein Glied der noch mehr umfassenden Idee, in welcher Thier- und Pflanzenreich inbegriffen sind, diese wieder ein Glied in der Idee des Erdkörpers, welche uns eine in sich selbst abgeschlossene kleine Welt darstellt. Der Erdkörper ist aber wieder ein Glied unseres Sonnensystems, mit welchem er sich entwickelt hat und in einer unaufhörlichen Wechselwirkung steht. Auf dieselbe Weise ist aber auch dieses wieder ein Glied des nächst höheren Systems, jenes Sonnensystems, das uns die Milchstraße zeigt, und worin unsere künstlichen Sehwerkzeuge und unsere auf Naturgesetze gebauten Schlüsse uns so viel haben erblicken lassen, was den bloßen Sinnenmenschen verborgen bleiben muß. Dies für unsere gewöhnlichen Vorstellungen ungeheure System ist wieder nur Glied eines noch höheren und so weiter über alle Grenzen hinaus. So bildet die grenzenlose Ausdehnung ein unendliches Ganzes, welches alle im Dasein verwirklichte Ideen enthält; aber diese Unendlichkeit von Ideen ist zugleich inbegriffen in Einer wirkenden Idee, eine unendlich lebende Vernunft."

Jedoch bin ich mit diesen Anführungen aus Oersted schon über das allgemeine Fundament der Schelling'schen Philosophie, auf das es uns für jetzt ankam, hinausgegangen. Kehren wir zu Schelling zurück, so entstehen vor Allem die Fragen: Welche

Stellung hat nun in dieſer Einen allgemeinen Vernunft die Natur? Wodurch unterſcheidet ſie ſich vom Geiſte, und wie ordnen wir ihre beſonderen Erſcheinungen der allgemeinen Idee unter? Ganz von ſelbſt bringt es ſich zunächſt auf, daß wir mit ganz anderem Intereſſe zur Erkenntniß der Natur uns hinwenden werden, wenn wir von ihrer Erkennbarkeit und inneren Vernünftigkeit überzeugt ſind, als wenn wir dieſelbe als ein ſchlechthin Geiſtloſes, nur als einen Gegenſatz gegen unſere Freiheit, als Widerſtand gegen unſere ſittliche Thätigkeit betrachten. Iſt die Natur ein Reich, eine Offenbarung der ewigen Vernunft, ſo gewinnen wir durch die Betrachtung derſelben einen ewigen, unſerem Geiſte ſelbſt analogen Inhalt. Es iſt der Mühe werth, ſich in ſie zu vertiefen, weil ſie uns das bietet, was der vernünftige Geiſt weſentlich ſich anzueignen, womit er ſich zu erfüllen ſtrebt. Dieſe innere Gemeinſchaft des Geiſtes mit der Natur hebt nun aber den Unterſchied beider nicht ſchlechthin auf. Dem inneren Weſen nach ſind ſie allerdings identiſch; allein ſie ſtellen dies Weſen, die Vernunft, nicht in derſelben Weiſe dar. Im Allgemeinen ſoll nach Schelling der Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt darin beſtehen, daß — wie er ſich ausdrückt — im Geiſte das Ideale über das Reale, in der Natur dagegen das Reale über das Ideale überwiegt. In beiden alſo haben wir denſelben Gehalt, beide haben dieſelben Elemente in ſich; allein was in der Natur mehr iſt, iſt im Geiſte weniger, und umgekehrt. Hiermit erhalten wir nun auch eine nähere Beſtimmung über den Begriff der Vernunft überhaupt. Im Geiſte wie in der Natur iſt ein Uebergewicht, kein abſolutes Gleichgewicht geſetzt; eben dieſes Gleichgewicht, dieſe vollkommene Einheit der Elemente, die in der Natur wie im Geiſte nach verſchiedenen Seiten hin überwiegen, iſt die Vernunft überhaupt, die allgemeine Vernunft. Vor Allem von Wichtigkeit für dieſe Anſchauung aber iſt es, daß wir dieſe beiden Begriffe, nämlich die allgemeine Vernunft, die vollkommene Einheit der entgegengeſetzten Elemente, und dann das Uebergewicht des einen über das andere nicht von einander losreißen dürfen. Was in dieſem Uebergewichte die Elemente unzertrennlich zuſammenhält, iſt die in ihm ſelbſt gegenwärtige Kraft der Vernunft. Sie eben iſt es, welche in der Natur wie im Geiſte

zur Erſcheinung kommt, und eben darin beſteht das Weſen alles Endlichen, daß daſſelbe keine vollkommene Gleichheit in ſich, keine abſolute Harmonie, ſondern eine, wenn auch nur relative, Ungleichheit, Disharmonie in ſich ſelbſt iſt.

Verſuchen wir es, dieſe abſtracten Begriffe in den weſentlichen Punkten uns anſchaulich zu machen. Wenn wir den Geiſt nur als Selbſtbewußtſein, als Ich faſſen, ſo muß nothwendig die Schwierigkeit entſtehen, die Zuſtände des Geiſtes zu begreifen, in welchen derſelbe in irgend einer Weiſe eine Paſſivität, ein Außerſichſein zeigt. So iſt z. B. in der Empfindung der Geiſt offenbar nicht blos dieſes reine Wiſſen ſeiner ſelbſt; er iſt vielmehr in dem Momente, wo er empfindet, unfrei, mit einem Anderen verwickelt, durch ein Anderes afficirt. Sobald wir uns die Empfindung zum Bewußtſein bringen, reagiren wir dagegen, geben uns ihr nicht vollkommen hin; je mehr wir dies Letztere thun, deſto mehr tritt es hervor, daß das Empfinden als ſolches ein bewußtloſes Sein des Geiſtes iſt. Denken wir ferner an die religiöſe, künſtleriſche Begeiſterung. Auch in ihr iſt der Geiſt nicht mit ſich beſchäftigt, ſondern ergriffen von einem Höheren, das ihn fortreißt, außer ſich ſetzt, über welches er ſich ſelbſt vergißt. So verſchieden auch die Empfindung und die künſtleriſche Begeiſterung von einander ſein mögen, in beiden kommt der Geiſt offenbar mit dem Sinnlichen, Körperlichen in innere Beziehung. Der empfindende Geiſt iſt zugleich Organismus, der künſtleriſche ſchafft ein Werk, in welchem ſich das Geiſtige, die Idee zugleich ſinnlich darſtellt. Somit wäre alſo der Geiſt ſeinem Weſen nach nicht blos der Gegenſatz gegen das Körperliche, Materielle, Reelle, er wäre nicht das ſchlechthin Immaterielle, Ideelle, ſondern umfaßte auch jenes in ſich, aber allerdings ſo, daß das letztere in ihm das herrſchende iſt. Im Geiſte überwiegt alſo das Ideelle über das Reelle. Aehnlich haben wir auch in der Natur dieſe beiden Elemente anzuerkennen. Für die mechaniſche Naturbetrachtung war die Natur nichts weiter als das träge, ausgedehnte Sein, ohne alle Kraft. Sie faßte die Natur — kann man ſagen — nur als reell, geſtand ihr nichts Ideelles, keine innere Thätigkeit zu. In Wahrheit hat aber die Natur eben das Moment, welches im Geiſte vor Allem im Selbſtbewußtſein her-

vortritt, ebenfalls in ſich, ſie iſt ebenfalls ideelle Thätigkeit, Selbſtbeſtimmung, allein nicht in dem Grade als der Geiſt. Sie iſt vielmehr im Allgemeinen das Uebergewicht des Reellen über das Ideelle.

Hieraus ergiebt ſich nun von ſelbſt, was die denkende Naturbetrachtung im Allgemeinen zu leiſten hat. Alle Geſtaltungen der Natur ordnen ſich nach dem geringeren oder größeren Uebergewichte des Ideellen über das Reelle. Eben dieſen Stufengang hat die Naturphiloſophie zu verfolgen. Sie hat alſo zu beginnen mit der Erſcheinung, in welcher der ideelle Factor, die Thätigkeit und Geiſtigkeit, noch am meiſten zurücktritt. Die erſte, paſſivſte Geſtalt der Natur, alſo die Geſtalt, welche am weiteſten von der geiſtigen Selbſtbeſtimmung entfernt iſt, iſt die Materie und die Schwere. Schon in einem höheren Grade macht ſich die innere Thätigkeit der Natur geltend im Lichte, dann in dem magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen Proceſſe; am freiſten bricht ſie hervor im Organismus. Das organiſche Leben alſo iſt die Geſtalt der Natur, in welcher ſie am entſchiedenſten ſich von ihrem Verſunkenſein in die träge Materie loslöſt, in welcher ihre productive Energie, ihre freie Selbſtbeſtimmung am offenbarſten zur Erſcheinung kommt. Indem alle dieſe Stufen — Schelling nennt ſie Potenzen — dieſelben Elemente, Factoren enthalten, ſo iſt jede frühere der Keim der folgenden; ſie ſtrebt zu dem hin, was in dieſer vollſtändig zur Wirklichkeit geworden. Die höchſte geiſtigſte Stufe der Natur aber — der Organismus — verſammelt alle vorangehenden in ſich, iſt die Natur in ihrer Blüthe, in ihrer Vollendung, iſt das Ideal, wonach alle anderen Geſtalten hinſtreben, dem ſie ſich unterordnen. Im Grunde iſt daher auch die ganze Natur Organismus, und alles Andere, Unorganiſche hat nur die Bedeutung, der Anfang, die Bedingung zu ſein, welche das organiſche Leben ſich ſelbſt giebt, um in ſeiner vollen Wirklichkeit offenbar zu werden.

Die Schelling'ſche Naturphiloſophie ins Specielle zu verfolgen, würden Sie mir wenig Dank wiſſen. Jedoch habe ich auf die weſentliche Schwäche derſelben kurz hinzuweiſen. Der Schelling'ſchen Philoſophie fehlt es vor Allem an logiſcher Schärfe. Schelling gebraucht eine Menge von Begriffen, ohne ſie näher zu erklären, ohne ausdrücklich alle Momente, die in ihnen ent-

halten ſind, in ihrer vollen Beſtimmtheit und Schärfe ſich zum Bewußtſein zu bringen. Darum tritt der Gedanke nicht rein heraus, ſondern bleibt mit Bildern verflochten, iſt nicht blos für uns, ſondern an ſich ſelbſt dunkel, unverſtändlich. Schelling wechſelt daher auch fortwährend mit ſeiner Terminologie, er wirft ſich in verſchiedenen Formen umher, operirt bald mit dieſen, bald mit jenen Kategorien, ſpringt auch mitten in die Sache hinein, mit Verachtung auf die von der Idee Verlaſſenen, Nichtinſpirirten herabblickend, die dem Fluge ſeiner Phantaſie nicht folgen können. Vor Allem hätte eine kritiſche Unterſuchung der Fundamentalbegriffe ſehr bald ergeben, daß das quantitative Uebergewicht und Gleichgewicht, was bei Schelling eine ſo große Rolle ſpielt, Begriffe ſind, durch welche die innere Selbſtändigkeit und Lebendigkeit ſtatt ausgedrückt, vielmehr zerſtört wird. Jede Geſtalt, in welcher irgend ein Factor der Größe nach über einen anderen überwiegt, erſcheint damit immer nur als eine äußerliche Compoſition zweier heterogener Elemente; ſie fällt in dieſe aus einander, ohne daß eine innere Beziehung, eine weſentliche Unzertrennlichkeit und Durchdringung derſelben geſetzt wäre. Ebenſo iſt in dem abſoluten Gleichgewichte alle innere Lebendigkeit erloſchen; es iſt das ſchlechthin träge Sein, welches nur ſcheinbar alle endlichen Gegenſätze und Erſcheinungen in ſich aufhebt und umfaßt. Dieſer Mangel an logiſcher Schärfe, dieſes unkritiſche Verhalten zu den Fundamentalbegriffen iſt denn beſonders der Grund, daß die Betrachtung der beſonderen Naturerſcheinungen, wie wir ſie bei Schelling und ſeinen Anhängern finden, ſo viel Geiſtvolles und Anregendes ſie im Einzelnen enthalten mag, doch auch ſo reich an Willkührlichkeiten und Uebereilungen, an unklaren Formeln und Phantaſien iſt, daß ſie gegenwärtig mit wenigen Ausnahmen nur noch ein hiſtoriſches Intereſſe in Anſpruch nehmen kann. Vor Allem verfällt Schelling in ein Paralleliſiren der verſchiedenen Naturgeſtalten mit einander, in welchem von der einen nur auf eine andere hingewieſen, aber keine an und für ſich, ihrer inneren Eigenthümlichkeit nach erfaßt wird; — ein unterhaltendes Spiel des Witzes, aber nimmermehr eine philoſophiſche Erkenntniß. Wie dem Reiche der Natur im Allgemeinen das Reich des Geiſtes

gegenüberſteht, ſo kann auch wieder jede Stufe der Natur — da im Grunde in allen daſſelbe enthalten iſt — in ihren unterſchiedenen Momenten mit jeder anderen zuſammengeſtellt werden; wir haben damit ein unüberſehbares Material zu Combinationen, und dieſe werden um ſo merkwürdiger, frappanter erſcheinen, je weiter die combinirten Erſcheinungen aus einander liegen. Schelling ſelbſt, beſonders aber einzelne Anhänger von ihm haben in ſolchen Combinationen Unglaubliches geleiſtet. Auch ſind die eclatanteſten Beiſpiele dieſer naturphiloſophiſchen Weisheit ſo oft als Warnungstafel hingeſtellt, daß ich es mir erſparen kann, das Sündenregiſter der Philoſophie nach dieſer Seite hin zu vermehren. Keiner hat wohl ſchlagender den leeren Formalismus dieſes Combinirens aufgedeckt, als Hegel in ſeiner Phänomenologie. Er nennt denſelben einen „Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine, noch was die andere iſt.“ „Es iſt mit ſolchem Formalismus — heißt es dann weiter — derſelbe Fall, als mit jedem. Wie ſtumpf müßte der Kopf ſein, dem nicht in einer Viertelſtunde die Theorie, daß es aſtheniſche, ſtheniſche und indirect aſtheniſche Krankheiten und eben ſo viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein ſolcher Unterricht noch vor Kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieſer kleinen Zeit in einen theoretiſchen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus etwa lehrt, der Verſtand ſei die Elektricität, oder das Thier ſei der Stickſtoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und ſo fort, oder repräſentire ihn, ſo nackt wie es hier ausgedrückt iſt, oder auch mit mehr Terminologie zuſammengebraut: ſo mag über ſolche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zuſammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch dieſe Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein des Begriffs ertheilt, die Hauptſache aber, den Begriff ſelbſt oder die Bedeutung der ſinnlichen Vorſtellung auszuſprechen erſpart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, ſowie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen, da ſie den abſtracten Begriff durch Anſchauung erſetzen und erfreulicher machen, ſich ergötzen, und ſich ſelbſt zu der geahneten Seelenverwandtſchaft

mit ſolchem herrlichen Thun Glück wünſchen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt ſobald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich, als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der ſich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. — Es würde ſchwer zu entſcheiden ſein, was dabei größer iſt, die Behaglichkeit, mit der Alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde iſt, mit ſolcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieſes Univerſalmittels; die eine unterſtützt die andere. Was dieſe Methode, allen himmliſchen und irdiſchen, allen natürlichen und geiſtigen Geſtalten die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf dieſe Weiſe Alles einzurangiren, hervorbringt, iſt nichts Geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und die, wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat."

Was die Beziehung der Schelling'ſchen Philoſophie zur empiriſchen Naturwiſſenſchaft betrifft, ſo iſt wohl vor Allem von Wichtigkeit, daß der empiriſchen Beobachtung zu dieſer Zeit Erſcheinungen entgegentraten, in welchen Kräfte, welche bisher als heterogene gegolten hatten, im weſentlichen Zuſammenhange mit einander, als verſchiedene Formen oder Modificationen ein und derſelben Kraft ſich darſtellten. Vor Allem entdeckte man die innere Beziehung des magnetiſchen, elektriſchen und chemiſchen Proceſſes; alſo eben der Erſcheinungen, in welchen die innere Thätigkeit der unorganiſchen Natur am entſchiedenſten zum Ausdruck kommt. Mit dem Zuſammenfaſſen dieſer Proceſſe machte ſich aber auch weiter die weſentliche Beziehung

derſelben auf den Organismus, ihr allſeitiges Eindringen in denſelben geltend, ſo daß dieſer als die Energie erſchien, die polaren Erſcheinungen in ſich aufzunehmen und zu beherrſchen. Nach allen Seiten und in alle Weiten hin trat ein Zuſammenhang, eine Einheit aller natürlichen Kräfte und Geſetze, eine Alles umfaſſende Lebendigkeit ſo evident hervor, daß ſich der denkenden Betrachtung ganz beſonders die Aufgabe aufdringen mußte, eben dieſe Einheit aller Naturerſcheinungen durchzuführen, als allgemeines, bewegendes Princip der Natur zu ſetzen. „Es iſt — ſagt Schelling — eine unnöthige Mühe, die ſich Viele gegeben haben, zu beweiſen, wie ganz verſchieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß Jeder, der einmal Etwas von Beiden geſehen oder gehört hat. Aber unſer Geiſt ſtrebt nach Einheit im Syſteme ſeiner Erkenntniſſe, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erſcheinung ein beſonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu ſehen, wo er in der größten Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen die größte Einfachheit der Geſetze und bei der höchſten Verſchwendung der Wirkungen zugleich die höchſte Sparſamkeit der Mittel entdeckt. Alſo verdient auch jeder, ſelbſt der für jetzt rohe und unbearbeitete Gedanke, ſobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerkſamkeit, und wenn er zu Nichts dient, ſo dient er wenigſtens zum Antriebe, ſelbſt nachzuforſchen und dem verborgenen Gange der Natur nachzuſpüren." Gerade durch dieſe durchgreifende Tendenz, die Einheit in allen Erſcheinungen der Natur aufzufinden, kam die Schelling'ſche Naturphiloſophie der empiriſchen Naturforſchung entgegen, ſuchte in Gedanken zu faſſen, was dieſe durch die Beobachtung entdeckte. Allein die Formen, durch welche Schelling jene Einheit in allen Naturerſcheinungen nachwies, gehörten theilweiſe ſelbſt zu „den rohen unbearbeiteten Gedanken", ſie vermochten nicht die eigenthümliche Beſtimmtheit der einzelnen Naturgeſtalten aufzuſchließen, nicht ihren äußeren Zuſammenhang, ihre äußeren Bedingungen und Vermittlungen dem Gedanken zu unterwerfen. Die empiriſche Naturforſchung hatte daher vollkommen Recht, wenn ſie die Schelling'ſche Naturphiloſophie vor Allem der Phantaſtik beſchuldigte; denn dieſe entſteht eben aus dem unverſtändigen, den Unterſchied und ſeine äußeren Vermittelungen überſehenden Suchen nach der Einheit.

Die durchgreifendſte Kritik und zugleich weitere Entwickelung erhielt die Schelling'ſche Philoſophie in der Hegel'ſchen. Schon aus der vorher mitgetheilten Stelle aus der Phänomenologie erhellt, wie tief Hegel die Schwächen der Schelling'ſchen Naturphiloſophie durchſchaute, wie entſchieden er ſich dem Formalismus derſelben widerſetzte. Hegel befreit ſich von dieſem Formalismus durch die Schärfe ſeiner logiſchen Unterſuchungen, in welchen die Fundamentalbegriffe des vernünftigen Denkens in einer Vollſtändigkeit und mit einer Conciſion entwickelt werden, wie noch kein philoſophiſches Syſtem es gethan hatte. Offenbar iſt die Einſicht in den eigenthümlichen Werth, in die beſtimmte Bedeutung und Geltung der verſchiedenen Formen des Gedankens der ſicherſte Schutz gegen die Täuſchung, durch Anwendung von einigen dürftigen Gedankenbeſtimmungen den Reichthum der natürlichen Wirklichkeit umfaſſen zu können. Dieſe logiſche Strenge, dieſe verſtändige Bedachtſamkeit beherrſcht denn auch die Naturphiloſophie Hegels. Sie iſt weit entfernt von der Schelling'ſchen Phantaſtik und ihren Uebereilungen, und wenn ſich noch Anklänge an den Schelling'ſchen Formalismus finden, ſo ſind ſie den Hegel'ſchen Principien ſelbſt widerſprechend, und es bedarf eben nur der ſtrengeren Durchführung dieſer Principien, um jene vollſtändig auszuſcheiden.

Ich erwähne hier beiläufig eines Mythus, den man oft mit großem Behagen erzählt, um durch ein einziges Beiſpiel die ganze Naturphiloſophie Hegels in ihrer Verkehrtheit darzuſtellen. Hegel ſoll nämlich gerade zu derſelben Zeit, als Piazzi die Ceres entdeckte, philoſophiſch bewieſen haben, daß an dieſer Stelle unmöglich ein Planet ſich befinden könne. Die Schrift, in welcher man dieſen Beweis zu ſuchen hat, iſt die im Jahre 1801 geſchriebene lateiniſche Diſſertation Hegels über die Planetenbahnen. Hegel kommt zum Schluſſe derſelben auch auf die Abſtände der Planeten von der Sonne zu ſprechen. Er bemerkt zunächſt, daß man ſich unmöglich dabei begnügen könne, dieſe Abſtände nur als Thatſachen der Erfahrung gelten zu laſſen; mit Recht ſuche man vielmehr auch hier nach einem vernünftigen Geſetze. Dieſe Uebereinſtimmung der Erſcheinungen mit der Vernunft werde auch von den empiriſchen Naturforſchern ſchon dadurch anerkannt, daß ſie ſelbſt den Schein

eines Geſetzes mit Freuden ergreifen, und ſelbſt den Thatſachen nicht trauen, um eben dies Geſetz nicht zu verlieren. So ſeien denn auch die Empiriker darauf bedacht, zwiſchen dem Mars und Jupiter noch einen Planeten zu entdecken, weil die arithmetiſche Progreſſion, die man über die Abſtände der Planeten gefunden, nur dann ihre Richtigkeit haben würde. Weiter behauptet dann Hegel — was kein Aſtronom in Zweifel ziehen wird — daß jene (ſogenannte Bode'ſche) Progreſſion noch durchaus kein wirkliches Geſetz ſei; ein ſolches ſei eben zu finden. Dann führt er eine Zahlenreihe an, die ſich in Plato's Timäus findet, und welche ſchon Keppler auf die Abſtände der Planeten anzuwenden verſuchte, und fügt hinzu: ſollte dieſe Progreſſion die der Natur entſprechendere Ordnung ſein, ſo würde man keinen Planeten zwiſchen dem Mars und Jupiter zu ſuchen haben. — Zur Zeit als Hegel dieſe Diſſertation ſchrieb, war er ſelbſt noch gar nicht in Beſitz der Philoſophie, welche man jetzt als die Hegel'ſche bezeichnet; vielmehr bewegte er ſich überwiegend in der Schelling'ſchen Anſchauung. Abgeſehen aber hiervon, ſo wird man freilich ohne Weiteres zugeſtehen, daß durch die kahle Anführung jener Platoniſchen Zahlenreihe die Abſtände der Planeten nicht im Entfernteſten in ihrer vernünftigen Geſetzmäßigkeit begriffen ſind, allein daß Hegel dadurch die Nothwendigkeit, daß die Ceres nicht da ſein könne, philoſophiſch habe beweiſen wollen, und daß dieſer Beweis ein Ausfluß der Hegel'ſchen Principien ſei, kann man nur behaupten, wenn man das empiriſche Factum einer vorgefaßten Meinung zu Liebe verſchiebt.

Auch Hegel betrachtet die Natur als Erſcheinung, Daſein der Idee, des an und für ſich vernünftigen Gedankens. Allein er ſtellt die Natur nicht in der Weiſe dem Geiſte gegenüber, als Schelling. Vielmehr iſt ihm der Geiſt das Höhere, die entſprechendere Wirklichkeit der Idee. Allerdings müſſen wir in allen Geſtalten der Natur die innere Thätigkeit anerkennen. Gerade dies iſt die Hauptaufgabe der philoſophiſchen Naturbetrachtung, die Stufen zu verfolgen, in welchen dieſe Thätigkeit immer freier hervortritt, immer mehr das träge materielle Sein überwindet, beſtimmt und geſtaltet, zum Organe ihrer ſelbſt macht. Allein in keiner Erſcheinung erreicht die Natur die Form der wirklich freien Selbſtbeſtimmung. Eben dies iſt ihr ſpecifi-

ſcher Unterſchied vom Geiſte, und zugleich ihre weſentliche Endlichkeit. Dieſe Endlichkeit iſt es aber auch, durch welche die Natur für ſich als ein Unvollſtändiges erſcheint, als ein in ſich Unabgeſchloſſenes, welches in eine andere höhere Wirklichkeit hinüberweiſt, ſich erſt in dieſer vollendet. Wir brauchen nur das organiſche Leben von ſeiner niedrigſten Daſeinsweiſe bis zu ſeiner höchſten hinauf zu verfolgen, ſo erſcheint der menſchliche Organismus als das Ziel der ganzen Entwickelung. Erſt in ihm — dem unmittelbaren Daſein des Geiſtes — faſſen ſich die getrennten Momente vollſtändig zuſammen, erſt in ihm iſt das Streben der Natur erfüllt, hat die Natur ihr Weſen erreicht. Der Geiſt iſt die wirkliche Freiheit, die Energie, von Innen heraus ſich zu beſtimmen und ſein Weſen mit Bewußtſein durchzuführen. In dieſer Freiheit, dieſer Perſönlichkeit liegt die göttliche Würde des Geiſtes, ſein unendlicher Werth allen Naturgeſtalten gegenüber.

Eben hierin, daß Hegel den Geiſt als die höhere Wirklichkeit, als die wahre Offenbarung der Idee betrachtet, liegt denn auch wohl der Grund, daß er ſelbſt vor Allem ſein Intereſſe nächſt den logiſchen Unterſuchungen der philoſophiſchen Erkenntniß der geiſtigen Erſcheinungen zuwendet. Wir beſitzen von ihm über die Naturphiloſophie nur eine dürftige Skizze. Auch die Anhänger der Hegel'ſchen Philoſophie haben bisher dieſe Skizze nicht ſpecieller durchgeführt. Die Zeit wird es zeigen, in wie weit die Hegel'ſche Philoſophie — die bis jetzt noch immer als die letzte epochemachende Wendung des philoſophiſchen Denkens daſteht — im Stande ſein wird, der durch die Kräfte ſo vieler bedeutender Männer immer weiter ſchreitenden empiriſchen Naturwiſſenſchaft zu folgen, um durch die Einführung in den Reichthum dieſes Wiſſens die Wahrheit ihrer Principien zu bewähren.

Index.

Aesthetische Naturbetrachtung 22.
Agave 272.
Apollonius v. Perga 339.
Aratos 106.
Araukaria 276.
Archimedes 339.
Argonautenzug 316.
Aristoteles 327.
Actusage 149.
Atomistik 419.

Baco (Roger) 358.
Baco v. Verulam 373.
Baumlilien 272.
Birke 263.
Brockes 212.
Burkart von Hohenfels 173.

Cacteen 275.
Campanella 360.
Cardanus 360.
Carteſius 409.
Cafuarinen 276.
Catingas 291.
Chriſtliche Naturanſchauung 133.
Copernikus 384.
Cosmas Indicopleuſtes 355.
Cuſanus 360.
Cypreſſe 279.

Dante 195.
Deutſche Poeſie des Mittelalters 142.
Dietmar von Aiſt 167.
Dionyſios Periegetes 107.
Dioskorides 347.
Drachenbaum 273.
Dynamiſche Naturanſchauung 435.

Eiche 285.
Eichendorff 228.
Entdeckung von Amerika 375.
Empiriſche Naturwiſſenſchaft 35.
Eratoſthenes 338.
Euklides 339.
Euſebius 355.
Eyck 348.

Farn 277.
Fichte 455.
Fries 435.
Fluren 293.

Galenus 348.
Galilei 395.
Gaſſendi 418.
Geminus 340.
Genremalerei 248.
Gerhard, Paul 210.
Ghatakarparam 75.
Giordano Bruno 364.
Goethe 223.
Gottfried v. Niſen 174.
Gottfried v. Straßburg 157.
Gralſage 146.
Gravitation 405.
Griechiſche Anthologie 109.
Griechiſche Erdkunde 312.
Griechiſche Landſchaftsmalerei 238.
Griechiſche Naturanſchauung 89.
Gudrun 153.

Haller 216.
Hebel 223.
Hegel 478.
Heinrich von Breslau 179.
Heinrich von Veldekin 168.
Herodot 318.
Heſiodus 101.
Hiob 84.
Hipparch 339. 341.
Hippokrates 320.
Hoffmannswaldau 209.
Homer 97. 312.
Hooke 399.
Horaz 128.
Huygens 399.

Jüdiſche Naturanſchauung 81.
Indiſche Landſchaftsmalerei 236.
Indiſche Poeſie 50.
Italieniſche Poeſie 195.

Kalidasa 64. 69. 77. 236.
Kant 435.
Keppler 386.
Kleist 216.
Klopstock 219.
Kraft von Toggenburg 172.
Ktesias 320.

Lactantius 355.
Lamprecht, Alexandersage 163.
Landschaftsmalerei 231.
Leibnitz 421.
Lessing 216.
Linde 285.
Locke 431.
Lohenstein 209.
Ludius 241.
Lucretius 116.

Maghas, der Tod des Sisupala 63.
Marinos 346.
Materialismus 431.
Matthisson 223.
Mechanische Naturanschauung 409.
Meleagros 109.
Minnesänger 165.
Mittelalter 352.

Nalas und Damajanti 55.
Naturphilosophie 37.
Neuplatonische Philosophie 350.
Newton 398.
Nibelungen 150.
Nithart 169.
Novalis 228.

Opitz 209.
Oppianos 107.
Ovid 124.

Palmen 266.
Pandanus 273.
Pappel 281.
Paracelsus 367.
Petrarka 199.
Philostratus 243.
Phönizier 295.
Physiognomik der Natur 239.
Physiognomik der Gewächse 253.
Pindar 102.
Pinie 279.
Plato 323.
Plinius 349.
Plotin 350.
Ptolemäus 339. 346.
Ptolemäer 233.
Praktisches Verhalten des Menschen zur Natur 3.
Proklus 351.
Psalmen 84.
Pythagoräische Weltanschauung 322.

Religiöse Naturbetrachtung 7.
Ritusanhara v. Kalidasa 77.
Römische Landschaftsmalerei 241.
Römische Naturanschauung 111.
Römische Naturwissenschaft 344.
Romantische Schule 229.

Salis 223.
Sakuntala 69. 236.
Schelling 463.
Schlingpflanzen 262.
Scholastik 352.
Sophokles 105.
Spee (Friedrich von) 211.
Spinoza 425. 434.
Strabo 345.
System der Natur 431.

Tanne 280.
Tannhäuser 177.
Teleologische Naturbetrachtung 426. 429.
Telesius 360.
Theokrit 107.
Thierepos 193.
Thomas v. Aquino 357.
Thomsons Jahreszeiten 207.
Tibull 125.
Tristan u. Isolde 157.

Ulrich von Winterstetten 175.
Urwald 288.
Urwasi v. Kalidasa 64.

Vanini 360.
Veden der Inder. 50.
Virgil 120.
Vittoria Colonna 204.
Volkslied 185.

Wallis 399.
Walther v. d. Vogelweide 165.
Weide 281.
Wissenschaftliche Naturbetrachtung 35.
Wolf 428.
Wren 399.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

form 410

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

form 410